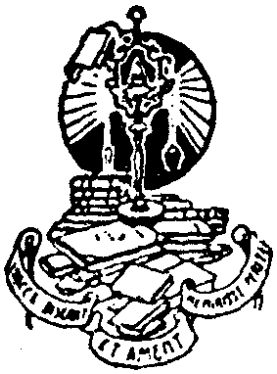
et labi
a mea
dextra
bunur
impiñ.

A. D. SERTILLANGES, O. P.

As Grandes Teses
da
Filosofia Tomista

L. G. FERREIRA DA SILVA, S. J.



LIVRARIA CRUZ
Braga – Portugal – 1951

O ORIGINAL QUE SERVIU PARA ESTA TRADUÇÃO É O DA 1ª EDIÇÃO FRANCESA QUE TEM POR TÍTULO: "Les Grandes Theses de la Philosophie Thomiste"

NIHIL OBSTAT.
Isidrus Pereira, S. J.

IMPRIMATUR.
Bracarae, 1 Januarii 1951
+ *Antonius,* Archiepiscopus Bracarensis

Todos os direitos reservados em língua portuguesa
Oficinas Gráficas da Livraria Cruz — Braga

I

O NOSSO FILÓSOFO

- SANTO TOMÁS VIVE TODO INTEIRO NA SUA DOUTRINA.
- CARÁCTER CATÓLICO E HUMANO DESTA DOUTRINA.
- SANTO TOMÁS POETA ABSTRATO.
- A INTENÇÃO DESTA OBRA.
- O NOSSO MODO DE VER JUSTIFICADO PELA NATUREZA DO TOMISMO E PELO ESPÍRITO DO SEU AUTOR.

Santo Tomás conquistou os aplausos de toda a gente. Se mesmo os que o não estudaram admiraram o seu valor, os que puderam sondar as profundidades atingidas pela sua inteligência, sentem-se tentados a perguntar se haverá alguém que o suspeite. Ao primeiro contacto com o seu gênio, somos dominados por tal impressão de amplitude e agilidade ciclópicas, que apesar dos testemunhos da história, essa impressão nos chega a parecer totalmente inédita à semelhança da afeição que desabrocha sem ser notada por estranhos.

Em geral, fica-se extasiado ao pensar que este criador de infinito era um bom homem, um monge simples e piedoso, sem excentricidades de espécie alguma, nem mesmo particularidades, à excepção da santidade; e não se vai mais longe na sua biografia. Esta vida mortal, em que se insere uma vitalidade permanente, parece não ter despertado muita curiosidade; seria até justo perguntar se essa biografia já se escreveu, pois de facto não a possuímos ainda. É pena, porque as suas lições são abundantes, e bom será que nos

8

não contentemos indefinidamente com brochuras e panegíricos. Mas a própria razão desta negligência é instrutiva. A vida de Santo Tomás de Aquino está na sua doutrina, anda encarnada nas suas idéias; por conseguinte, se lhe dominarmos as suas idéias, dominamos o homem todo, mesmo o homem adormecido, porque Santo Tomás até dormindo ditava. Pensa; pensa continuamente. O ser, que nele dá origem ao pensamento, não lhe interessa, e nós só de passagem nos damos conta dele; mas em compensação, mostra-se e resplandece nos efeitos, como Deus no Cosmos.

Os católicos têm especial razão para amar Santo Tomás, e estudá-lo assiduamente: é ele o seu filósofo; a sua obra é um tesouro de família; Santo Tomás é o "Doutor Católico". Se ninguém deve ignorar a tão grande gênio, para o católico inteligente, essa ignorância equivaleria a uma deserção. Entre nós todos os que são conscientes da sua responsabilidade declaram que a sua doutrina é a de Santo Tomás; que nele vão haurir a mais fecunda seiva os grandes pensadores católicos, e por meio destes toda a Igreja; e por fim que "é perigoso afastar-se dele, designadamente em metafísica"[1].

O homem piedoso e culto, dotado de curiosidade intelectual, e desejoso de examinar, com espírito reflexivo, o que implicitamente professa

9

pela sua adesão a um grupo, terá necessidade, pelo menos, de se deter um pouco sobre as doutrinas de Santo Tomás. É claro que se não exige de todos um estudo em regra, pois em filosofia, especializar-se constitui exceção; quer-se apenas afirmar, que a todos seria prejudicial a ignorância. E uma vez que isto se reconhece, fica-se na obrigação de contribuir na medida dos próprios recursos, para o conhecimento de Santo Tomás.

* * *

Não vamos fazer um resumo; há-os de sobra... Aos não-iniciados não interessaria, e aos iniciados não faz falta. Mas também não temos em vista um estudo erudito, tanto mais que noutra obra já procuramos fazer uma exposição para pessoas de estudo[2]. Não vamos portanto repetir esse trabalho. Acho que podemos ainda seguir outro processo ao entrarmos em contacto com uma ideologia superior: podemos dirigir-nos a um público que nem é propriamente constituído por iniciados nem por não-iniciados, mas simplesmente por

[1] Pio X, Encíclica *Pascendi.*

[2] *Saint Thomas d'Aquin,* em "*Collection des Grands Philosophes", 2º* vol., in-8.°, Paris, Alcan.

homens; podemos falar singelamente a homens. Assim como o autor pode esquecer-se de que é autor, conforme desejava Pascal, também se pode esquecer no leitor, a qualidade de

10

leitor, isto é, de trabalhador em determinado nível, e atender só à humanidade que nele se representa. Ora em filosofia, o homem simplesmente homem é aquele que, acima de qualquer preocupação particular, traz para o campo da ciência, a curiosidade inevitável do ser vivo, a necessidade essencial do espírito, que o essencial da ciência deverá satisfazer. Não se trata portanto de técnica elementar ou científica, nem também de espírito escolar, mas de contacto direto do homem que vive e pensa com o que existe e pode ser pensado. É a este grau de simplicidade que o nosso livro desejaria reduzir a doutrina tomista. E ela presta-se maravilhosamente a isso, porque Santo Tomás, à lucidez e precisão técnicas aliou sempre a largueza de vistas do profano que entende. Tanto pior para o nosso orgulho. Os doutos perceberão facilmente o que se esconde sob a nudez destas fórmulas; os menos cultos não vão *aprender* porque não estamos aqui numa aula, mas espero *que compreendam;* isto é, sem ficarem em condições de ensinar nem de se considerarem filósofos, hão de todavia fazer uma ideia deste poema da Verdade que é a obra tomista.

Disse poema, e com razão, desde que nos entendamos. Pois Santo Tomás é com toda a propriedade poeta metafísico, tomando a palavra no seu sentido mais alto, no sentido de intérprete do universo, de profeta do existente: Deus, a humanidade e a natureza. Segundo este modo de ver, o poeta

11

confunde-se com o filósofo. Santo Tomás é poeta da linguagem abstrata, como Hugo e Pindaro o são das imagens, e Beethoven dos sons, e Miguel Ângelo das linhas e dos volumes; apenas com a diferença de que a sua poesia se aproxima mais da realidade, porque substitui a interpretação artística sempre arbitrária, pelo esquema autêntico dos fatos. Analisa o que os outros se limitam a pintar; deduz o que eles só extrinsecamente ligam, faz compreender quando os outros fazem simplesmente ver, e profetiza quando os outros cantam. O tema porém é sempre o mesmo: trata-se do universo e do homem, da divindade e do cortejo de seres que dela dependem. O que o filósofo pretende é criar em nós uma representação deste todo, um universo novo que será um duplicado do outro, e nos permitirá a nós que somos tão limitados no tempo e no espaço, habitá-lo em todas as dimensões.

Penetrar na alma deste poema de idéias; saborear o espírito que nele circula; descobrir a unidade por debaixo das aplicações doutrinais e os princípios por detrás das conclusões, eis a nossa aspiração. Ignoramos qual virá a ser o resultado. Para tomar alento espontaneamente começaríamos pelas palavras rituais: "*Adjutorium nostrum in nomine Domini"* — do Senhor que invocamos nos vem o auxílio. Mas qualquer que seja o resultado, o nosso intento de facto é esse.

Portanto evitar-se-ão todos os pormenores e

12

discussões, porque só pretendemos que o manancial apareça e que a sua limpidez se imponha por si mesma.

Por conseguinte, também não iremos investigar as origens históricas desta corrupção, que por certo não caiu do céu assim perfeitamente organizada, sem raízes nos tempos que a precederam. Isso porém não interessa ao nosso propósito.

Todo o gênio tem raízes seculares no passado — garantia, para o futuro da sua perene vitalidade; toda a obra de gênio é obra social. E por isso o maior gênio é aquele que maiores dívidas contraiu, e levanta do meio dos homens e das coisas o brado da sua fome insaciável; mas justamente por isso é que o gênio é sempre novo e independente, pois tem uma fome tão imperiosa e devoradora que transforma na própria substância tudo quanto recebe do exterior. Vive em plenitude; ora a vida é adaptação, assimilação, e por isso mesmo criação e manifestação original. O gênio adapta-se mais do que ninguém ao seu tempo; mergulha nele, adivinha-lhe as necessidades; e, para as satisfazer, vai haurir na eternidade a seiva que anima todas as idades; por isso é que ele interessa a toda a humanidade.

Instalado no que permanece, tem o gênio o condão de unir todas as épocas, e o poder de congregar a multiplicidade sob o império da unidade. Caminha no mesmo sentido que os seus contemporâneos, mas o ritmo dos seus passos

13

precipita-o nos caminhos eternos. Quando formula o que o seu tempo obscuramente pensa, encontra-se a falar para o gênero humano. Milhares de braços o impelem e mil vozes o solicitam; todavia, no fim de contas, a ninguém escuta, de ninguém depende senão de si mesmo. Concentra em si todas as parcelas de luz dum meio escuro, todas as suas influências fecundas para formar com elas um sol.

Portanto, não precisamos de consultar a história para nos aproveitarmos dum gênio do passado. Basta ser homem. Não se vá porém concluir daqui o mínimo desdém pelo mérito histórico, sob tantos aspectos indispensável, e sempre extraordinariamente elucidativo. Afirma-se apenas que sem ele também podemos receber a luz do gênio.

Além disso, uma obra católica como a de que se trata, é por isso mesmo universal em todos os sentidos; dirige-se a todas as idades, sem necessidade de nomear nenhuma, à semelhança do que acontece, guardadas as devidas proporções, com a Igreja e com a liturgia. Se chegamos a compreender que Santo Tomás de Aquino, da sua cela monacal, está em comunicação com todas as idades cristãs, como o telegrafista que no alto mar envia e recebe mensagens, estamos preparados para o escutar.

Nem por isso deixaremos de saborear a sua profunda originalidade; pois é próprio do gênio dar caráter de novidade a tudo o que recria para

14

nós. Apresenta-nos a uma luz edénica, uma acumulação de sementes donde pressentimos que uma infinidade de messes poderá germinar, embora aquelas sementes sejam tão antigas como a verdade.

Santo Tomás penetra a tal ponto no mistério que as principais origens da sua obra não são as que se ramificam para o mundo em que vivem nem as que mergulham no passado; encontram-se nas maiores alturas e nas grandes profundidades. Só ele escreveu a própria história; a única explicação decisiva do seu pensamento é o seu próprio pensamento. E nisto consiste a verdadeira originalidade.

Aquela originalidade pretensiosa que procura pôr em relevo o pensador, essa é tão alheia a Santo Tomás, que nunca dele nos lembramos embora guiados pelo seu pensamento. É que ele pensa com tanta intensidade e pureza, concentra-se de tal modo no objeto que nenhuma atenção lhe fica para o sujeito que pensa. Absorve-se inteiramente na sua obra; não consente em sacrificar à ostentação a menor parcela do seu tempo tão precioso; não quer enfraquecer o espírito que julga já tão impotente perante as dificuldades da ciência. Tudo nele se coordena para o mesmo fim, sem aparecer a força coordenadora. Procura sintonizar o pensamento e o ser, tarefa eminentemente impessoal, empreendimento universal. Orientadas todas as suas energias para o fim a

15

atingir, como havia ele de deter-se em exibições espetaculosas!

Este facto podemos confirmá-lo com uma característica do estilo de Santo Tomás: expõe a prova; mas nunca "afirma"; e muito menos "declara". Diz simplesmente: é necessário; é impossível; ou então: parece. Tais fórmulas porém, são na sua mente, expressão da estrutura das coisas e não uma relação da verdade com ele. Tanto que não conhece essas locuções tão vulgares entre nós: *creio eu, tenho para mim, estou persuadido;* pois não dá valor nenhum a idéias pessoais.

Nada perde com isso; pois o gênio que representa o pensamento é maior que aquele que se representa apenas a si mesmo. A impersonalidade é a tal ponto característica da verdade que quem lhe é fiel torna-se por isso mesmo ídolo de toda a gente; é a própria verdade que o consagra. E todo o valor se torna então valor seu e toda a força energia sua.

Além disso, se é sincero, tem nessa impersonalidade o mais eficaz meio de persuasão. Quem se mantém perto das idéias e longe de si, está por isso mesmo em contacto com todos os espíritos. Pois o real é que é inteligível, e não a pretensão doutoral; as realidades falam, "a Sabedoria brada"; não é preciso que se intrometa o pedantismo de ninguém.

A doutrina de Santo Tomás, desde que se entenda bem, apresenta-se quase sempre com evi-

16

dência aos espíritos rectos, precisamente porque ele projecta diante de nós a verdade com toda a luz; não faz dela monopólio. Apóia-se em nós e não em si; desvenda-nos a nós mesmos, extraindo dos princípios que nos são inatos, o que antes não conseguíamos ver.

Daí a impressão de que a sua doutrina corresponde sempre a uma ânsia secreta, a certa expectativa ou vaga previsão nossa. É que de facto só se aprende o que já antes se conhecia de algum modo, isto é, em germe; aliás não o conheceríamos; como também ninguém nos persuade senão daquilo de que já estávamos convencidos. O pensamento é um rio que encontra em nós o seu leito; a terra viva do nosso ser agita-se quando ele passa, mas não *o estranha.* É natural que quanto mais se respeitarem as leis desta adaptação, quanto mais o gênio se contentar com pôr frente a frente o nosso espírito e a realidade, o nosso espírito e a verdade, tanto mais poderoso seja o seu influxo.

Disto resulta ainda outra característica. Santo Tomás fugindo a todo o pretenciosismo pessoal, libertou-se também daqueles deploráveis excessos que ordinariamente o acompanham, como são o recalcar idéias, o exagero e exclusivismo de encarar tudo pelo mesmo prisma, defeito tão notável nestes tempos em que cada qual parece que anda a amontoar este mundo e o outro, para servir de pedestal à sua obra e ao seu nome. Santo Tomás,

17

sempre imparcial, não exagera, não carrega as cores, não tem preferências, pois sabe que a verdade é sempre igual a si mesma, e que se impõe seja onde for, só pela sua totalidade parcialmente revelada, pelo seu equilíbrio. A natureza não prefere as serranias ao montículo da toupeira; e por isso não pretende transformar

este em montanhas; respeita as suas leis e assegura lhes o êxito em toda a parte. A natureza é toda ela medida, ponderação e sinceridade; e o equilíbrio dos seus elementos e energias constitui o seu próprio ser. Ora a sabedoria de Santo Tomás de Aquino obedece a esse conselho mudo da natureza. Sabe que a imagem em nós e a realidade em si, devem corresponder-se não só como termos, mas nas suas relações e proporções; por isso não é espelho deformador; amolda o espírito à estrutura exata dos seres, e nada de importuno nem sequer de curioso só para alimentar a curiosidade, existe nele; tudo se reveste de probidade; grande, pequeno, médio, medíocre, ínfimo, sublime, tudo ocupará o seu posto para esplendor e glória do conjunto. Há uma tese tomista segundo a qual o objeto da criação não são estas ou aquelas criaturas em particular, mas a Ordem universal. Também poderíamos afirmar que a preocupação do pensamento tomista não é esta ou aquela solução em particular, mas a Verdade.

Por isso Santo Tomás vai mostrar-se tão sólido nas minúcias como nos grandes temas em que o

18

espírito se exalta; mostrará então que na realidade não há assuntos secundários porque não há coisas pequenas, e que tudo tem que ver com tudo. Nós sorrimo-nos do pequenino inseto e das suas fúteis canseiras; o pensador porém sabe perfeitamente que nele está sintetizada toda a vida, e que esta vida utiliza nele todas as influências dos astros, toda a química da terra, todo o equilíbrio das energias cósmicas, toda a maravilhosa arte do pensamento imanente ao mundo; sabe enfim que nos seus élitros sopram as auras do infinito.

Compete ao filósofo revelar a amplidão de todas as coisas sem se deixar alucinar pelo seu fulgor. Santo Tomás é fiel a esta missão. Não sublinha nada, mas avança sempre com um ar tão sinceramente atento, aplica tão imperturbavelmente os mais ricos princípios às realidades mais insignificantes que pouco a pouco acaba por convencer-nos de que não há coisas pequenas; tudo é grande da grandeza do Uno que em todas as coisas se reflete, e parcialmente nelas incarna; tudo é divino da divindade de Deus.

O seu gênio conserva-se sempre tranqüilo, nesta atitude; avança sem se intimidar. A sua audácia é tão agressiva como a de Shakespeare ou Dante que não recuam diante de nada; nele porém não é verdadeira agressão, é entrada livre. Não tem *visões* como o Florentino; vê simples-

19

mente. Não se espanta como o inglês; julga. De facto nada tem de Hamlet.

Nada de parecido com Abelardo ou Kant, porque ao mesmo tempo que é tranqüilo e audacioso a seu modo, é firme. Sendo moralista e metafísico, mostrou no campo da moral em que a sua falta seria mais palpável, tão maravilhosa ponderação que lhe mereceu o titulo de prudentíssimo *(prudentissimus)*. Tanto na prática como na teoria revelou sempre o sentido das proporções, da distribuição dos valores e a sua justa combinação. Triunfa da confusão porque leva dentro de si a ordem. Destrinçar, concatenar, ajuizar, classificar, para depois reunir num harmonioso universo, o caos dum problema obscuro, eis a sua arte.

Estudando-o, embora ao de leve, como neste livro, há de conseguir-se, sem dúvida, algum resultado apreciável. O nosso tempo é de confusões, de indigência desordenada, e também de opulência de materiais. O chão que pisamos está completamente obstruído; temos tudo e não temos nada. Se nestas páginas encontrar o rumo algum estudioso, ou qualquer simples mortal conseguir um pouco de luz a dissipar-lhe as trevas, o gênio de Santo Tomás terá prestado um novo e grande benefício.

23

II

SER E CONHECIMENTO

A. Objeto do conhecimento humano. — A REFLEXÃO SOBRE O FACTO DO CONHECIMENTO ESCLARECE O PROBLEMA DO SER E DAS SUAS CAUSAS.

B. Natureza do conhecimento. — CONSEQÜÊNCIAS. - O IDEALISMO MODERADO DA DOUTRINA TOMISTA OPÕE-SE AO IDEALISMO PURO E AO MATERIALISMO.

C. Conclusões particulares QUE NOS TRAÇAM O PLANO DA CONCEPÇÃO TOMISTA.

A. objeto do conhecimento humano.

A filosofia diante do real, é um pensamento diante do caos.

É que as coisas, embora externamente regidas por uma ordem maravilhosa que nos faz supor na íntima constituição delas uma ordem ainda mais admirável, são de facto para nós um caos. É que essa ordem que nelas reconhecemos ou supomos, escapa-nos em tantos pormenores que a inteligência fica sempre insatisfeita; e mais ainda que nas suas linhas gerais, escapa-nos nas modalidades mais íntimas, de modo que quanto mais observamos, mais perdidos no mistério nos vemos. E apesar disso o apetite de conhecer não se extingue. Embora certas expressões da nossa constituição originária que é um "eu" antes do nosso "eu", pareçam sugerir o contrário, este instinto é de facto o mais insaciável de todos. Desejaríamos que o nosso conhecimento fosse exaustivo; o nosso ideal seria como o de Mallarmé, fazer do "Livro", expressão da nossa ciência, "o hino das relações entre todas as coisas"; e invejamos o "espírito esférico" de Amiel que vê tudo e sabe

24

tudo porque tudo abarca. A nossa aspiração, na aparência mais modesta mas de facto idêntica, e por isso mesmo sempre parcialmente frustrada, é reduzir o mundo à sua perfeita unidade, e ao mesmo tempo apreendê-lo em cada um dos seus valores, e em cada um dos cambiantes de beleza, vinculando-o ao seu Deus.

É este o objeto da ciência.

À medida que o ser se revela, este objeto vai-se definindo e subdividindo, mostrando-se sob várias formas: mas apesar destas metamorfoses, as inquietações do espírito vêm a reduzir-se sempre aos problemas seguintes: Qual é o elemento fundamental de que são formadas todas as coisas? Este substrato será o mesmo em todos os seres, ou será a realidade composta de partes heterogéneas? — Quais os princípios de organização a que a natureza obedece? — Que idéias, e que ideia fundamental resplandecem nela? — Donde provém a acção que nela se exerce e sob que formas? Não terá este cenário explicação em qualquer maravilhoso maquinismo? Em suma: com que finalidade se move tudo isto? que obra se realizará em cada uma das partes e no conjunto?

Estas diversas interrogações levantam o problema das causas nos seus quatro aspectos possíveis, os quais, tratando-se por exemplo duma estátua, se resumiriam nestas quatro perguntas: — de que é feita? — que representa? — quem a esculpiu? — a que fim se destina?

25

Na resposta a estas perguntas está o segredo do mundo. Examinar a substância, analisar-lhe e interpretar-lhe a contextura, observar os segredos da técnica e identificar o artista, conhecer, além disso, o fim que se tem em vista, não constituirá um conhecimento integral?

Resta, porém, ainda outro ponto que deve ficar completamente esclarecido com a resposta a uma nova pergunta. Como se explicaria que fizéssemos aquelas perguntas, se não tivéssemos já antes algum conhecimento das coisas? Não haverá certa correlação entre a natureza das coisas e o conhecimento que delas possuímos? Entramos a suspeitar que, neste caso, o meio para chegar à descoberta coincide com a própria descoberta; porque o conhecimento é uma apropriação, uma adaptação, e toda a adaptação é recíproca.

Olhamos para o mundo; e que significa olhar? — Pensamos; e que é pensar? — Além disso que somos *nós?* — Que realidade é esta, que vê e pensa, precisamente enquanto vê e enquanto pensa? Que relação existe entre o conhecedor e o conhecido, no próprio acto de conhecer, e anteriormente na capacidade de conhecer e de ser conhecido?

Eis um velho problema que já Platão tomou para ponto de partida e Aristóteles retomou e debateu rudemente; e no fim de contas, embora criticando o mestre, reeditou fundamentalmente o platonismo.

26

Veio Santo Tomás, recolheu estes estudos, completou-os, corrigiu-os, e desde então ninguém apresentou síntese mais perfeita que a destes três gênios reunidos. Os nossos esforços devem agora limitar-se, se não queremos afastar-nos da verdade, a determinar melhor certos pormenores que, neste assunto, podem ter imensa importância, e principalmente a aprofundar por nós mesmos o que pode aprofundar-se sempre mais, e até, sendo possível, enriquecer a tese.

B. — Natureza do conhecimento.

É um facto que eu sou eu, e não outra pessoa; tenho consciência da minha identidade e unidade, isto é, da minha distinção de tudo o mais, da minha oposição a tudo. Todavia quando abro os olhos, quando vejo, ouço, e apalpo, quando cheiro, saboreio ou penso, não me porei em relação íntima e unificante com outra coisa diferente de mim? Tenho o sentimento imediato deste *outro* que me invade; de alguma coisa estranha a

mim que se identifica comigo, pois experimento-o e vivo-o como uma dor profunda ou uma alegria muito íntima.

Mais ainda: só conheço que existo, por essa invasão do mundo exterior que ao incitar-me a viver a vitalidade que me apresenta, desperta a minha própria consciência. Saberia eu que existo, se não pensasse nem sentisse? E poderia acaso

27

pensar ou sentir, se não pensasse ou sentisse *isto* ou *aquilo?* — Ora isto ou aquilo determinam o acto, e o acto por sua vez revela-me o sujeito. Tenho a alegria do próprio olhar e da transparência das coisas num só e mesmo acto.

Determinando-me, o objeto a mim próprio me ilumina; a sua luz esclarece-me, e revelando-se na visita que faz ao meu interior, mostra-me também o meu espírito. É assim que uma aparição se converte em auto-manifestação, em contra-aparição subjectiva. A comunicação das coisas faz nascer uma alvorada, aliás seríamos sempre noite.

E por isso é que a atitude do céptico e do subjetivista, que pretendem não conhecer nada ou conhecerem-se apenas a si mesmos e às suas modificações, com um só golpe contraria a vida em todas as suas atividades, e a ciência na sua própria origem. Nada de mim saberia, nem que conheço, nem que existo, se alguma coisa exterior, me não despertasse para a consciência de mim mesmo e dos meus atos; pois só começo a existir para mim, depois da oposição de outro. É que para o meu pensamento se dobrar sobre si mesmo, requere-se, indiretamente, a ação do universo. Pois a consciência que tenho de mim mesmo é resultado duma excitação, e, por conseguinte, duma disparidade. Portanto só me reconheço "eu" quando me torno outro. Em suma faço-me "eu" fazendo-me tudo. Quando o sono

28

me corta parcialmente a comunicação com o mundo, corta-me também proporcionalmente a comunicação comigo mesmo, e cortar-me-ia completamente se não fosse a parte do mesmo mundo que durante o sono comigo conservo. Restabelecido o contacto com *o que existe,* torno a sentir-me *aquele que existe.*

Quem não admitirá esta evidência fundamental se nela sinceramente refletir como verdadeiro homem, e não como sofista ou charlatão do abstrato? Até o poeta Shakespeare se confessa deslumbrado por ela quando escreve: "A vista só se conhece a si mesma, depois de se espraiar pelas coisas e encontrar um espelho em que se possa reconhecer[3]".

Pois este espelho é o objeto que contemplamos. Já se definiu o saber como "a volta reflexa da inteligência sobre os dados da intuição": ora o que é que nos revela em primeiro lugar a intuição? será o nosso "eu"? ou não será antes a realidade exterior, como nos demonstra claramente o conhecimento infantil e nos confirma o do adulto? É o *não eu,* como dizem os filósofos no seu calão próprio, que se manifesta imediatamente à consciência, e não as condições internas desta representação. Portanto o que se conhece é o objeto e não a imagem ou suporte da imagem do

29

objeto. No facto do conhecimento sou passivo; o ataque vem-me de fora.

Aí está um fenômeno maravilhoso. O exterior invade o meu interior; uma coisa estranha transforma-se, não sei por que mistério, em elemento da minha vida! Olho, ouço, penso, numa palavra, vivo; e portanto aquilo que determina esses atos, determina a minha vida; e isso mesmo que assim me determina vivo-o também; por conseguinte como que me desdobro em outro, e me faço acto de outro sem mudarmos de natureza nem eu nem o outro.

É, na verdade, surpreendente semelhante fenômeno. Mas a rotina embota todas as coisas! ... Já nem o rústico se espanta de que uma pessoa que se colocou diante da máquina do fotógrafo, veja sair dali uma como que desdobramento de si mesmo.

Nó entanto que maravilha! E não havemos de admirar-nos de que seres à primeira vista tão estranhos entre si, tragam cada qual em si mesmo uma réplica de todos os outros, e manifestem esta capacidade de se expandirem indefinidamente, até *se tomarem, em certo modo, todas as coisas?*

Aprenda-se bem o alcance desta fórmula aristotélica. Conhecer é de facto, com toda a propriedade mudar-se em. Só conhecerei, se de alguma maneira me converter naquilo que quero conhecer. O acto de conhecer contudo permanece em mim, pois é alguma coisa de mim mesmo, uma

30

vez que é perfeição minha; como diz Santo Tomás, o conhecimento enquanto ser é uma perfeição daquilo que existe. "De facto, entre o meu ser e o que eu sou, entre o meu conhecimento e aquilo em que ele me transforma, a relação é a mesma. Se não formasse da minha própria substância a pedra, a árvore ou qualquer outro objeto que eu conheça, como é que a consciência que tenho deste objeto poderia brotar da consciência

[3] *Troilus* e *Cressida.* Ato III, cena 3.

que tenho de mim mesmo, como forçosamente tem de suceder? O facto do objeto se me *propor* do exterior, poderia acaso explicar alguma coisa? E que se me propusesse interiormente, se não passa disso, se o não assimilo, desconheço-o absolutamente. Requer-se um ponto de união, de ajuste, ou como diz Bergson, um ponto de sutura, uma película.

Tenho um determinado campo de existência fora do qual não posso sair; e o objeto tem o seu donde também não sai; por conseguinte se não houver compenetração no ser, será impossível qualquer acto de consciência.

Por isso, tanto insiste Santo Tomás na afirmação de que o *conhecer* na sua origem é um *ser*. Os objetos conhecidos modelam-nos verdadeiramente à sua imagem, em alguma coisa que é nossa, comunicando-nos a sua forma de ser *(species);* e então depois de *sermos* assim modificados, operando segundo aquilo que somos, exercendo um acto da *nossa* vida podemos *conceber o* objeto

31

como ele é de facto, na sua natureza *(quidditas, ratio)*.

Os que nesta questão combateram Santo Tomás, como, por exemplo, Duns Scoto, não chegaram a compreender a posição do problema; e as suas explicações nada esclarecem. Contentam-se com pôr em contacto com a inteligência uma representação do objeto, sem falar de qualquer espécie de assimilação, nem procurar uma síntese; e por outro lado rejeitam a *informação* e identificação, como acto comum do conhecedor e do conhecido enquanto tais. Por isso dão razão dos fatos só com palavras, como aquele que pretendesse fixar a imagem fotográfica sem usar produtos químicos. Além disso, a atividade que atribuem ao espírito nada explica; porque não se trata de atividade independente, mas de atividade *no outro, em harmonia com o outro.* E o "contacto" de que falam estes autores também nada explica porque não se trata de justapor o objeto à inteligência, mediante um "sósia"; mas de modificar interiormente a inteligência até chegar a identificar-se idealmente com o objeto.

Esses pensadores de segundo plano é que não podem conformar-se com que a intelecção seja uma mudança, uma modificação do sujeito para se conformar com o objeto: deixá-los lá na sua cegueira que nenhum êxito promete aos seus sequazes. O ser não apareceria no termo do conhecer, se o conhecimento não existisse já como *ser*.

32

Pela nossa parte sustentamos, para daqui tirar uma conclusão, que entre o conhecedor e o conhecido se dá uma compenetração no ser; que o pensamento encerra, em certo modo, o ser, e, por conseguinte, pode ajudar-nos a defini-lo.

Não será por esta razão que Santo Tomás escreveu a este respeito afirmações tão admiráveis como as seguintes? — que entre os diversos modos de possuir uma coisa, o conhecimento é o mais perfeito e íntimo de todos; que a contemplação é o grau mais sublime da vida; que a contemplação de si suspende qualquer outra atividade da vida, admitindo-a apenas como meio para se continuar e expandir. De facto a "posse" de Deus há de reduzir-se a uma contemplação, e nem por isso deixará de ser satisfação plena. Pelo conhecimento o homem atinge, cá na terra como na eternidade, não só a obra da criação mas também o próprio Criador, para se lhe entregar num gozo que o enobrece.

E agora pergunta-se: qual o meio em que se baseia essa compenetração, que nos torna possível conceber a realidade do conhecimento e o facto de ser conhecido?

Talvez nos aproximemos da solução se dissermos que a síntese de que se trata deve satisfazer ateste requisito iniludível: é necessário que a modificação que se dá quando o sujeito pelo conhecimento se torna outro, não lhe atinja a na-

33

tureza, aliás esse pretendido conhecimento deixaria por isso mesmo de o ser, para dar lugar a uma transformação. Também o corpo aquecido participa do calor ambiente e apesar disso não o conhece; e um composto químico que se altera, converte-se noutro, mas não tem consciência de nada. No entanto, não há dúvida que para conhecer, é preciso tornar-se outro. Haverá, pois, maneira de um ser se tornar outro sem renunciar a si mesmo? Será possível transformar um ser noutro, continuando o primeiro a ser o que era? Poderá revestir-se de outro como de um vestido, ou melhor, como de um novo ser? E como é que este outro ser se comunica sem nada perder também?

Sentimo-nos assim na necessidade de supor qualquer coisa de comum, superior a estas duas existências, que as reúna numa só vida especial e homogênea. E que coisa será esta? Que realidade do objeto conhecido entra em mim, se transforma em mim, e representa em mim esse objeto, substituindo-o e duplicando-o, de modo que eu de facto o conheça a ele, embora por uma modificação de mim mesmo?

Responde-nos Santo Tomás que é a forma de existência do objeto conhecido que se comunica; não como forma natural encarnada numa matéria, mas *intencionalmente,* isto é, como *ideia* ou *intenção* de natureza. Assim por exemplo, quando afirmo que a estátua que eu contemplo, entra em mim pela sua forma,

não entendo a forma como

34

limite superficial do mármore, de facto incomunicável, mas como expressão da arte.

Ora todo o ser é uma obra de arte; e esta tem um princípio imanente, uma ideia infusa, que pode comunicar-se a um sujeito desde que ele tenha capacidade para receber essa comunicação.

E em que consistirá essa capacidade? — Consiste em o sujeito não estar a tal ponto enclausurado na própria natureza que não possa sair dela; requer-se, por conseguinte, que a sua forma própria de ser não esteja completamente absorvida em determinar a sua matéria, mas que fique tão independente e livre que possa por sua vez ser determinada num plano superior. Por outras palavras: requer que algumas formas de existência tenham certa autonomia e plasticidade para se poderem amoldar a outras e comunicar assim ao sujeito este ou aquele aspecto do objeto conhecido.

E será isto impossível? O que é que impede que uma nova *ideia* venha determinar a potência dum ser já constituído, que é já realização, duma ideia de natureza? Não poderá uma ideia inserir-se noutra ao modo do adjetivo que qualifica o substantivo? É certo que as idéias da natureza são para determinar a matéria; e não poderá ser composto ou até o simples, a ideia subsistente, portar-se como matéria, em relação a uma nova determinação?

Os termos matéria e forma de existência, são

35

relativos; o quartzo é matéria em relação ao granito, este é matéria em relação à parede, e a parede finalmente em relação ao edifício; o oxigênio e hidrogênio são matéria, em relação à água, a água em relação ao corpo e este é matéria em relação ao homem. Na natureza tudo está intercompenetrado e arquiteturado com uma complexidade cada vez maior; o que se pode ver concretamente, por exemplo, no fenômeno do conhecimento, em que a intelectualidade viva assimila a intelectualidade morta e até a viva, ficando como que uma intelectualidade ao quadrado.

A esta compenetração de intelectualidade chama Santo Tomás *intencional* por causa do seu modo de ser especial; aprofundando mais, podíamos também dar-lhe o nome de *objetiva* para fazer notar que transforma uma coisa em si, em objeto para nós.

Santo Tomás vê somente dois casos extremos em que esta segunda determinação é impossível. O primeiro, já mencionado atrás, se a constituição originária desse ser implica uma absorção total da sua ideia constitutiva, ou seja, quando está completamente individualizado e bloqueado dentro de si mesmo pela matéria. O segundo, se pelo contrário o ser é ideia pura, mas em tal grau que inclui toda a idealidade possível; portanto incapaz de receber absolutamente mais nada. É o caso de Deus, que realmente só a si próprio se conhece, e tudo o mais em si mesmo.

36

Na primeira hipótese estão os inorgânicos que visto serem dotados apenas de um mínimo de idealidade imanente que se exaure em os determinar internamente, não chegam a procurar o luxo de uma participação da idealidade ambiente, de acordo com as palavras do Evangelho: *Ao que tiver dar-se-lhe-á.*

Bem sabemos que neste nosso modo de falar estamos a lidar com sombras; nem devemos ter a pretensão de fazer luz, pois "os princípios das coisas estão escondidos num segredo impenetrável"; e nesta questão estamos mesmo no âmago dos "princípios". A filosofia é apenas o esforço para levar à luz das causas a obscuridade dos efeitos, que todavia nunca se conseguirá dissipar completamente. Mas o facto do conhecimento impõe-se, e sem pretender *explicá-lo,* na certeza de que — como dizia Goethe ao seu amigo Falk — "há fenômenos primitivos cuja divina simplicidade em vão se tentaria perturbar ou violar com pesquisas", podemos assinalar-lhe os limites, determinar-lhe as condições, e concluir "do que deve ser" para "o que é".

CONSEQÜÊNCIAS

Desta interpretação inevitável, que conseqüência se pode tirar para a constituição do real? Que podemos nós concluir dela no campo metafísico?

37

Por certo já o entrevimos, nessa análise em que o pensamento tomista nos foi passando diante dos olhos, desde um dos seus termos correlativos até ao outro, desde o ser em nós ao ser em si mesmo. Desta análise segue-se que o real sendo cognoscível, visto que de facto o conhecemos, deve ser fundamentalmente constituído por aquilo mesmo que o torna capaz de ser conhecido; por outras palavras, o real tem de ser ideia. Ora a ideia fora de Deus e de nós é coisa; e a coisa em Deus e em nós é ideia.

Poderia resumir-se assim, com bastante exatidão, o pensamento tomista sobre este problema.

Acabamos de afirmar que o princípio da capacidade de conhecer e o da capacidade de ser conhecido, enquanto é conhecido, se identificam. Ora nós só conhecemos através da ideia, tomada no sentido mais amplo *(species, intentio)*. Portanto, se de facto conhecemos as coisas, é porque a ideia constitui o fundamento de tudo o que se poder conhecer, e por conseguinte de tudo o que existe.

O alimento não pode ser estranho a quem dele se alimenta; é preciso que os una certa comunidade de natureza. A erva e a carne do herbívoro compõem-se dos mesmos elementos. Ora se a realidade alimenta o pensamento, e o alimenta por si, ou seja, com alguma coisa de si mesma, como fugir à conclusão: — a realidade é ideia; o real é inteligibilidade adaptada à inteligência, é

38

pensamento passivo adaptado ao pensamento ativo?

Tanto mais que neste caso temos uma contraprova na ação. Quando agimos reencarnamos as idéias extraídas das coisas, idéias que em nós sofreram nova elaboração e combinação.

E o facto da ação não fracassar, de se harmonizar com a realidade, não comprovará o valor objetivo da ideia e dos nossos juízos? — Se o pensamento abstrato resolve problemas concretos, não podemos deixar de lhe reconhecer afinidade essencial com o concreto.

O que pelo conhecimento fica dentro de nós, é uma forma subjetiva da realidade objetiva; é a própria realidade objetiva que entra em nós de um modo simultaneamente proporcionado a ela e a nós; é uma síntese de sujeito e objeto, uma vida comum de duas realidades feitas para se unirem, pois são irmãs no ser.

Dizia Aristóteles que o universo está *cheio de alma;* de facto o mundo anda saturado de espiritualidade e de lei, pois todo ele é espírito e lei, razão e arte; é ideia encarnada, razão exercida. E nós sabemo-lo bem porque essa parte de inteligibilidade que a ele desceu e o enriquece, é por meio de nós que remonta a sua origem. Uma vez que conhecemos através da ideia, que nos conhecemos a nós e a realidade exterior, compreendemos que tudo participa duma essência -comum.

O objeto compreendido está adaptado ao su-

39

jeito que o compreende, e quando ambos realizam, em face um do outro, esta faculdade de compreender e de ser compreendido, confundem-se. Nós compreendemos, transformando-nos no objeto quanto à sua forma de ser; e o objeto é compreendido, transformando-se em nós pelo nosso acto de intelecção. A ideia propende para o ser; e o ser é feito para a ideia; a alma reúne-os um ao outro. Esta unificação realiza-se em nós, porque neste aspecto como em todos os mais a coisa é para a pessoa e dela depende; não deixa todavia de ser uma unificação muito real que manifesta a unidade fundamental do inteligível, da inteligência e do ser.

O ser pensa, é pensado, ou se pensa a si mesmo; e não há mais. Na sua plenitude, em Deus, o ser é *Pensamento do Pensamento* na sublime fórmula de Aristóteles; nos espíritos é pensamento vivo, e nos corpos, pensamento morto; mas, no fim de contas, é o pensamento a última palavra de tudo. O universo, escreveu Ravaisson, é um pensamento que não se pensa, dependente dum pensamento que se pensa. E Novalis afirmou que era "um pensamento acorrentado"; e Deus é o pensamento livre.

Quanto à nossa alma, como ela em relação ao ser e à verdade, é dotada duma capacidade universal, podíamos afirmar que de certo modo é tudo aquilo em que intelectualmente pode converter-se, pois a sua natureza mais profunda é a

40

posse antecipada, implícita, potencial de tudo o que existe; é um universo latente. O seu zero inicial é apenas o símbolo duma predestinação ao infinito, que em matemática se simboliza com dois zeros ligados (∞ — infinito). Sim, a alma humana é, de facto, na sua capacidade receptiva, toda ideia e toda ser. Aquele seu vazio insaciável é uma sede ardente que reclama a ideia e o ser, por amor à própria vida.

A sua exigência de saber, de apreciar e de sentir, é a necessidade de se realizar, de passar ao acto da sua potência, de obedecer à tendência da sua natureza, de se encontrar a si mesma.

A necessidade que sente de Deus é a necessidade de levar a cabo esta conquista de si mesma e de todas as coisas, subindo até à Origem donde tudo procede e onde tanto ela como tudo o mais se justifica.

A que grandeza nos eleva esta condição!... A profundidade do nosso espírito, como a do universo e a de Deus é também insondável; pois o facto de sermos cidadãos do infinito, torna-nos infinitos. Embora o ser intelectual só sucessivamente realize a sua potência universal, possui-a todavia desde o princípio; é simultaneamente determinado e indeterminado, homem e universo, particular como objeto do pensamento, e universal como sujeito. É que a medida do nosso devir está na medida do nosso ser; e nós converte-

41

mo-nos progressiva ou ao menos possivelmente em todas as coisas.

E assim, a nossa grandeza na ordem do ser não se mede pelo estreito espaço ocupado pela nossa personalidade, mas pelo vasto horizonte que diante de nós se abre. Se, porém, nos privassem do pensamento, ficaríamos como a fera que perdida no seu escuro antro, mal conhece o retalho de floresta em que vagueia; e

se nos destituíssem completamente de conhecimento, então o que restaria de nós seria apenas uma frágil nulidade. Só o homem, em toda a natureza, tem, como universo, o universo inteiro; para os outros seres dotados da faculdade de conhecer, o universo é apenas aquela estreita faixa de terra em que vagueiam; e os que nem dessa faculdade gozam não têm outro universo mais do que eles mesmos.

A inteligência é o facto capital dentre todos os que ela examina e classifica; é uma estrela no céu da natureza como prenúncio dum novo mundo. Melhor: é o olhar da natureza, o olhar que se ergue para o céu, olhar já penetrado de céu, olhar celeste que é um céu, pela sua substância e poder, pelo seu tesouro de luz celestial; e que só é da terra pelos meios orgânicos de que lança mão. A inteligência revela-nos a nossa afinidade com todas as coisas, pois é o sinal da profunda unidade do ser. Por isso nos faz penetrar nele até às últimas profundidades.

Não estará aqui uma explicação e ao mesmo tempo uma aplicação desta tendência do espírito

42

que o leva a unificar tudo o que cai sob o seu domínio, e a ordená-lo cada vez mais compreensivamente para melhor o determinar? Se o espírito está naturalmente adaptado ao seu objeto, se há fraternidade entre ele e as coisas, somos levados a crer que a nossa tendência de unificação corresponde a uma disposição unitária da natureza. E, inversamente, se entre todos os seres vigora certa unidade fundamental; se tudo é ideia, o espírito há de encontrar cada vez maior satisfação em reduzir quanto possível à ideia, os fenômenos empíricos. Se finalmente, de ideia em ideia, e de ser em ser, chegássemos a uma ideia real tão rica que compreendesse e explicasse tudo; teríamos encontrado a ciência perfeita que seria ao mesmo tempo o ser perfeito; seria a ciência divina que é Deus.

Tal é, de facto, reduzido ao mais simples esquema, o edifício tomista, que se baseia precisamente nesta análise do conhecimento. O espírito tende para a unidade como para seu ideal; mas por outro lado é forçado a apartar-se dela. O primeiro passo é reconhecer a unidade; depois, verificar o que nela se encerra, para finalmente a reintegrar na sua simplicidade de que o trabalho da análise a despojou.

Só podemos tender para unificar o que é múltiplo; mas só porque esse múltiplo no fundo é uno; é que tendemos natural e eficazmente a unificá-lo. E assim, se o espírito, em vez de an-

43

dar a tatear e a divagar como fogo-fátuo na superfície das coisas, lhes penetrasse imediatamente no âmago, não teria que se esforçar em unificar coisa alguma, do mesmo modo que não temos de fazer esforço para unificar os traços dum rosto, desde que lhe descobrimos a unidade de expressão. Então já não seria preciso andar por meio da ciência a lançar pontes e ligações entre todos os fatos e todos os seres, porque tudo apareceria uno na sua multiplicidade e múltiplo na sua unidade, rico sem se difundir e distinto sem se separar. Seria uma intuição perfeita; mas o que para nós seria quase a perfeição, para o universo continua a ser o seu enigma.

IDEALISMO MODERADO DA DOUTRINA TOMISTA

As conclusões tiradas da interpretação do real, considerado como objeto de conhecimento, levaram-nos, como se vê a pleno idealismo: A realidade é ideia; o mundo tanto pode considerar-se objetivamente *aparição real,* como subjetivamente *alucinação verdadeira.* É ideia encarnada, espírito pronto a comunicar-se, verbo realizado. Mas não tenhamos receio, porque o idealismo tomista não encerra nenhum dos inconvenientes da doutrina que anda em voga com este nome; e por outro lado, como não deixa de ser verdadeiro idealismo, evita por isso mesmo todos os escolhos do materialismo.

44

É próprio da filosofia de Santo Tomás olhar as coisas sempre de alto para poder abraçar, numa síntese compreensiva, os diversos aspectos que costumam dividir as filosofias e os homens. Espírito e matéria, corpo e alma, inteligência e vontade, unidade e multiplicidade, movimento e imobilidade, determinismo e liberdade, ser criado e ser incriado, que nos diversos sistemas se tornam alternativamente absorventes e exclusivos, em Santo Tomás conciliam-se e harmonizam-se.

Logo desde o ponto de partida se revela este espírito de síntese no equilíbrio entre a consideração do sujeito e a do objeto, no conhecimento; e é assim que Santo Tomás, como que por um vôo, escapa simultaneamente ao idealismo e ao materialismo.

De facto o materialismo olhado através deste problema inicial, reduz-se a um objectivismo, ou seja, ao exclusivo sentimento do objeto; e por outro lado, o idealismo encarado pelo mesmo aspecto, é um subjectivismo, a absorção da realidade pelo sujeito. O subjectivista exclama: tudo se reduz ao meu próprio eu; pois sou eu quem pensa, e o único objeto do meu pensamento vem-me de dentro de mim mesmo. E assim esquece a coisa pensada ou a absorve em si mesmo. E o materialista pelo contrário afirma que tudo se reduz

ao objeto, dizendo: eu penso o objeto, e em mim nada mais descubro que o objeto. Es-

45

quece o sujeito como sujeito, formando-o apenas com exterioridades.

A história da filosofia poderia interpretar-se toda como oscilação entre estes dois termos. Por um lado, confiança total na realidade exterior tal como se nos revela e absorção do pensamento pelo estudo das relações objetivas. É o que acontece com o cientismo e com a doutrina daqueles que Santo Tomás chama *naturalistas antigos,* como Empédocles, Heráclito, Diógenes de Apolônia, Hípon, Crítias e principalmente Demócrito. Por outro lado, análise exagerada das condições objetivas do conhecimento, das faculdades e do "eu" e tendência para considerar a realidade apenas como modificação do pensamento. É no que vem dar o criticismo de Kant, e no que deram, no mundo grego, as concepções da escola de Eléia e de Carnéades.

Este avanço de doutrinas em sentidos opostos, era fatal, uma vez que no ponto de partida se tinham dissociado o pensamento e as coisas, o sujeito que conhece, como tal, e o objeto conhecido, a inteligência e o inteligível que deviam considerar-se como acto comum. Tudo provém daí. É preciso dar crédito à evidência imediata de que verdadeiramente nós conhecemos, e de que conhecemos *isto* que se converte em nós, sem deixar contudo de ser o que é, e sem nós também deixarmos de ser o que somos. Desta observação elementar depende todo o futuro da ciência, pois

46

nela se marca a abertura do ângulo em que o prolongamento dos lados apenas manifestará mais claramente a retidão ou desvio iniciais.

* * *

Analisemos agora mais em particular o materialismo. Partindo da observação externa, verifica a existência de objetos, entre os quais, os seres dotados de conhecimento, o homem. Analisa esse ser cognoscente enquanto objeto, o homem-objeto, e julgando ter reunido todas as condições objetivas em que estes seres conhecem, afirma: tudo se reduz a isto; as sensações são fenômenos como quaisquer outros, como o calor, por exemplo, e como a eletricidade; a inteligência e vontade, "secreções"; a alma, um vocábulo inventado pela ignorância; o "eu" síntese de estados diversos originados, por estas mesmas condições objetivas de que nascem o pensamento e a sensação. E nada mais.

Entretanto o homem que assim analisa, que se coloca em frente do objeto não como objeto mas como sujeito, esse homem, mesmo que se considerasse como objeto por meio da reflexão, não deixaria, ainda neste caso, de ser um observador, um sujeito que observa, se assim se pode dizer, um anti-objeto; todavia esse homem esquece-se de si mesmo e fala de si como de um estranho.

47

Donde provém tal aberração? De, inicialmente, se desprezar a evidente e irredutível oposição que existe em todo o conhecimento, entre o sujeito que conhece, enquanto conhece, e o objeto conhecido enquanto é conhecido; de se esquecer, por conseqüência, a necessidade de nesse estudo dar lugar independente, ao sujeito como sujeito, ao sujeito como agente duma criação própria, *sui generis,* e irredutível a qualquer condição objetiva, criação que é o próprio conhecimento.

O conhecimento em mim não se dá como um fenômeno que viesse de fora e se pudesse explicar completamente pelas suas condições anteriores; é um fenômeno que exige também uma condição subseqüente: que seja eu, eu mesmo que o produza, pois que esse fenômeno é o meu próprio "EU" manifestado sob uma forma inteiramente nova, forma imperceptível a qualquer outra observação que não seja a minha; pois essa forma é plenamente subjectiva e, por conseguinte, inacessível a qualquer explicação puramente externa.

O conhecimento requer antecedentes objectivos, e é de facto objetivo, mas é igualmente subjectivo. Por se esquecer ou não ter na devida conta esta última característica é que se chega ao extremo de negar o pensamento e até a sensação e a vida no que elas têm de específico, quando se não vai ao ponto de eliminar a alma e de falsificar radicalmente a realidade cuja definição só é possível no íntimo do próprio pensamento e em

48

contacto com todos os seus elementos essenciais. Como escreve Emílio Boutroux "não existe matéria *bruta,* porque aquilo que forma o ser da matéria está em comunicação com o que forma o ser do espírito". (Lições de 1892-1893).

Venhamos agora ao idealismo. O ponto de partida é a consideração de que o objeto primário, senão único, da investigação filosófica seria o sujeito pensante, ou mais rigorosamente, os fenómenos que se lhe atribuem; de maneira que nada poderia ser conhecido ou dado a conhecer senão mediante ou através deste objeto primário. E ainda podemos levar mais longe as conclusões; porque, logo de entrada, podemos concluir

que a ciência não é relativa às coisas, mas somente aos estados do "eu" de cada sujeito, conforme à sentença dos Platónicos que "a ciência é relativa às Idéias". Com a única diferença de que, na hipótese de Platão, as Idéias tinham existência em si mesmas, ou como alguns afirmaram, em Deus; e no caso presente, estão em nós, reduzindo-se portanto toda a ciência humana até certo ponto a uma psicologia.

Mais ainda: uma vez que toda a reflexão consiste em o sujeito atingir um objeto interior e em pensar o pensamento próprio como uma coisa, afirmar que a coisa é inacessível, equivale a dizer que os nossos estados subjectivos também o são; e portanto que a verdadeira ciência consiste, em todo o rigor de expressão, em não *saber* nada;

49

consiste puramente em *viver*. E a ciência real reduzir-se-ia nesse caso, à irreflectida corrente do "eu".

Além disso, não nos levaria este modo de pensar, àquela antiga aberração, de que é verdadeiro tudo o que se nos manifesta, até mesmo os contraditórios? Se de facto cada qual conhece apenas os seus próprios estados, só deles pode julgar e apenas na medida em que eles o impressionam. Assim, qualquer juízo será imediato e infalível; e portanto todos os estados de conhecimento terão o mesmo valor, sem que nada os diferencie.

A Santo Tomás bastou-lhe enunciar estas consequências para se julgar no direito de recuar até uma posição que as evite. E que posição poderá ser esta? — Só uma: o conhecimento supõe um dado objectivo imediato; não é portanto constituído meramente pelo sujeito ou modificações do sujeito. Ora, como por outro lado temos de sustentar que o dado objetivo só pode ser conhecido sob a condição de se tornar subjectivo, fica-nos apenas uma conclusão: afirmar que o sujeito e o objeto, no acto do conhecimento, formam uma síntese real; que os liga certa afinidade de constituição verdadeiramente fundamental, radicada *no ser*. E isto equivale a afirmar que o ser é idealidade e a ideia realidade; que lhes é comum um substrato único o qual por isso mesmo tanto se amolda a um como a outro. A realidade pode

50

estar em nós sem deixar de ser em si; pois a existência em si comporta uma essência ou forma de existência de que podemos participar para a conhecer, forma essa que pode ser vivida em comum por nós e pelo objeto, pois é o vínculo que nos reúne.

De tudo isto se colhe a impressão de que tanto no sistema tomista como nos dos seus antagonistas mais ferrenhos, o problema do conhecimento ocupa um papel central; dele, explícita ou implicitamente, tudo parte e a ele tudo se reduz. Muitos têm a impressão de que estamos num sistema fechado. Não; há nele uma entrada, como no anel partido. Em rigor, é assim mesmo. Perguntar o que é o ser, é perguntar o que vem a ser esta coisa que nos aparece. E como havemos de responder, sem dizer antes em que consiste o aparecer e o que é que o aparecer acrescenta ou não acrescenta à realidade, para podermos declarar: *isto* é a parte do objeto; *isso* a do sujeito; *aquilo* finalmente a parte comum? O ser, em última análise*,* é isso.

C – CONCLUSÕES PARTICULARES QUE NOS TRAÇAM O PLANO DA DOUTRINA TOMISTA

Da posição inicial devem pois surgir conseqüências universais que, tiradas sucessivamente, ao contacto com a experiência, estabeleceriam a filosofia na sua verdadeira ordem. Santo Tomás

51

porém não procedeu assim; e embora numa primeira visão superficial das coisas lho pudéssemos estranhar, depressa reconheceríamos que assim mesmo é que devia proceder.

Antes de mais é preciso ter em conta que a doutrina de Santo Tomás tomada no seu conjunto, não é uma filosofia, mas uma teologia que usa a filosofia como *serva.* Tanto que Santo Tomás nunca se deu por filósofo. Para ele que é o *Doctor Catholicus,* o *Theologus* apaixonado pela *Sacra Doctrina,* os "philosophi" são tidos como personagens à parte. Ora, em teologia, o aspecto crítico e por conseguinte a ordem de investigação analítica não têm razão de ser; pois a doutrina recebe-se, não se descobre; *crê-se,* não se critica. O seu contendo que abrange todo o objeto do conhecimento, mas através do prisma especial da revelação Divina, que é o aspecto mais imediatamente unificante e coordenador, considera logo de entrada o ser humano como intelectual, porque o coloca no grau que lhe compete como ser. Já sabemos que "a disposição das coisas em ordem à verdade é a mesma que em ordem ao ser": portanto se pela fé conhecemos a ordem dos seres, conheceremos também a nossa condição como seres inteligentes, a nossa capacidade e limites.

Além disso, a posição dos problemas no tempo de Santo Tomás, mesmo em filosofia, não exigia a elaboração de uma doutrina crítica nem

52

sequer solicitava o pensador a entrar por este caminho. No meio intelectual, todos estavam de acordo na aceitação das condições do pensamento: valia mais a pena trabalhar na solução dos problemas da época. No momento oportuno Santo Tomás justificará as suas teses e indicará os laços que subordinam a totalidade dos conhecimentos com as suas características ao facto inicial do modo de pensar; mas entretanto supõe, e utiliza essas suposições. Não receia antecipar, tendo apenas cuidado de não afirmar nada que mais tarde tenha de contradizer e antecipa-se não só a si mesmo, mas ao trabalho dos séculos futuros, consciente da solidariedade das gerações e da unidade da ciência.

Nos capítulos seguintes teremos de abandonar o método genético esboçado neste primeiro capítulo, por não querermos apartar-nos demasiado dos processos de exposição de Santo Tomás e também porque não é nosso intento expor toda a sua filosofia. É mais uma razão para salientarmos só alguns aspectos mais característicos que, no seu conjunto, bastem para dar um esquema da sua doutrina.

Se o conhecimento, por assim dizer, consiste apenas num desdobramento do ser sobre si mesmo, tomado no seu duplo aspecto de inteligência e inteligibilidade, e com as suas mútuas relações e desdobramentos, podemos daí conjecturar que onde houver mais ser ou mais perfeição, o que é

53

o mesmo (pois aperfeiçoar é produzir ser), haverá também mais inteligibilidade e inteligência, e inversamente. Ser e perfeição, inteligência e inteligibilidade, andam a par, ou melhor, são uma só coisa. Com efeito, quanto maior é o grau de ser maior é a capacidade de conhecer e de ser conhecido, e por conseguinte tanto maior também a capacidade de se conhecer a si mesmo e de conhecer todas as coisas. O Ser em plenitude é também a plenitude de inteligência e a plenitude de inteligibilidade. Avançando porém em sentido inverso, em direção ao não-ser, no limite do qual está a potencialidade pura, é inevitável que se adensem as sombras. A certa altura acabam por sufocar todo o conhecimento ativo; a única ideia é então a ideia imanente chamada *forma,* sob outro aspecto chamada também *fim.* E naquele limite extremo de que falamos, na potencialidade pura, já nem sequer isto se encontra; ao quase-nada da potencialidade pura corresponde apenas, além do nada do conhecimento ativo, o quase-nada da cognoscibilidade.

É precisamente o que nos mostra a experiência.

Nós conhecemos, como explica Santo Tomás, devido à impressão que as coisas gravam em nós; esta impressão é medida da inteligibilidade das coisas e também da nossa inteligência. A imposição dos limites pode vir do sujeito ou do objeto, conforme os casos. Ora as condições do conhe-

54

cimento mostram-nos que os objetos da experiência não são inteligibilidade pura, assim como nós também não somos inteligência pura; existe em ambos um substrato da mesma natureza que condiciona o conhecimento ativo e passivo, caracterizando-lhe e limitando-lhe todos os passos. É a matéria.

De facto, por meio do espírito apreendemos a natureza abstrata de cada indivíduo ou coisa em nós representada; mas nunca lhe conseguimos apreender a individualidade apesar de estar identificada com essa natureza; o individual é para nós "inefável" porque contém um elemento, segundo parece, estranho àquilo mediante o qual conhecemos, ou que ao menos representa uma sua degradação fora do nosso alcance. Até em nós mesmos encontramos uma falha semelhante: não somos capazes de nos apreender a nós mesmos; é que a nossa individualidade tem profundezas de inconsciência que nem podemos medir, nem vencer; é como se o nosso espírito andasse nelas sepultado.

Se considerarmos que a forma de existência das coisas, pela qual conhecemos, goza duma espécie de infinidade relativamente às suas realizações; que na sua simples definição representa, como que uma série infinita de proposições afins que os indivíduos realizam uma após outra sem jamais a exaurir — chegamos à inesperada conclusão de que o infinito é mais acessível ao espí-

55

rito que o finito, e de que o princípio da finitude, a matéria — aliás sob outro aspecto, um verdadeiro infinito — é para nós, cá na terra o limite mais difícil de transpor.

Que sombra é esta que em nós alastra por debaixo da luz activa, e sob a luz passiva das coisas que a inteligência descobre e de que vive? — Será o mundo um abismo de trevas envolto num oceano de luz? E seremos nós fragmentos deste mundo, parte destas trevas e desta luz amalgamadas na unidade de um só eu?

É evidente que sim. O espírito vivo e a realidade inteligível têm um limite inferior para baixo do qual o ser se prolonga num estranho e indizível depauperamento. A luz da inteligência tem a sua penumbra nos sentidos e as trevas na matéria. Ora a matéria é um resíduo de espírito, uma degenerescência de espírito. E quando nos esforçamos por interpretar a sequência de fatos que é a natureza, encontramos em toda a parte, do mesmo modo que em nós, esta potência obscura que circula nos fenómenos, idêntica a si mesma através das suas diversas transformações, imperceptível, impensável, mas de facto subjacente ao pensamento e ao ser.

Assim se nos manifestam as duas formas da natureza: a forma masculina e a feminina, ou seja *acto* e

potência; tanto o devir interior como o exterior nos revelam estas duas faces do ser. O que é individual atingimo-lo só por uma po-

56

tência meio cega e meio inconsciente, que é a sensibilidade; nunca chegamos porém a dominá-lo; até mesmo a nossa própria individualidade, só superficialmente a atingimos e por meios não intelectuais.

Este último facto é sem dúvida o que mais nos surpreende; porque uma vez que a nossa individualidade está no íntimo do nosso ser, parece que não devia ser preciso esforço algum para atingi-la. E, todavia, por mais que a busquemos, nunca conseguimos apreendê-la na sua essência, nunca conseguimos agarrá-la.

É que se chegássemos à nossa compreensão total teríamos só com isso a compreensão de tudo; compreendermo-nos a nós mesmos como seres que conhecem, seria compreender o mundo todo; mas diante de nós tudo foge, tudo até nós mesmos, por essa aberta, de algum modo infinita, que se rasga para a noite da matéria.

No princípio da nossa existência, na qualidade de sujeitos, não conhecemos nada; vamos armazenando impressões e sensações obscuras; e depois vamos elaborando lentamente e sobretudo deixando à espontaneidade da vida o cuidado de elaborar estas aquisições e de formar com elas uma experiência. O universo penetra em nós por meio do corpo animado que mediante a sensação partilha dos seus ritmos e qualidades. A nossa provisão interior de experiências sensíveis está unida à alma intelectual, que por sua

57

vez se une ao corpo e este ao mundo; do mesmo modo que a matéria do mundo está unida à sua alma própria, que é a sua idealidade imanente. Ora esta provisão de experiências sensíveis provoca, por meio da abstracção, a ideia geral que verdadeiramente nos ilumina a realidade ambiente e as suas causas. Contudo, para que a ideia, mesmo já depois de adquirida, possa servir para o conhecimento em acto, tem de conservar-se em contacto com os *fantasmas* donde ela surgiu; e desde o momento que uma perturbação qualquer, momentânea ou duradoira, venha confundir ou apagar as imagens, extinguir-se-á a luz da ideia.

E porque se dará isto? Não será porque tanto a inteligibilidade como a inteligência não estão completamente libertas de prisões, porque estão sujeitas a condições que as limitam? — O inteligível *em si,* contra o que julgou Platão, não existe; é preciso arrancá-lo das coisas; a inteligência não é independente na sua atividade, pois emerge duma zona obscura acima da qual custosamente se ergue, sempre em contínuo perigo de soçobrar. As idéias da natureza estão misturadas com qualquer coisa de que é preciso libertá-las; as nossas próprias idéias vêm acompanhadas de névoas que lhes ofuscam o brilho. Os nossos conceitos, expressões parcelares da realidade, não nos vêm por intuição, mas pela abstracção que nos obriga a retalhar o que é uno, a fixar o que é sucessivo, a imobilizar o tempo, e a esquartejar a

58

substância; em suma, fazemos da natureza viva um montão de destroços.

Daqui provém aquele andar claudicante do espírito, de claridade em claridade, de aspecto em aspecto, até que as diversas tentativas de combinações com o nome de *juízos* e *raciocínios* avancem para uma luminosidade mais ampla, mas sempre limitada. O abstrato é natureza exausta, natureza em estado evanescente e como fluídico; reduz à estreita conformidade com o nosso eu imperfeito, toda a riqueza do mundo, riqueza esta que é apenas vislumbrada, e mais afirmada que atingida. Até parece que os nossos entusiasmos de há pouco acerca do pensamento deviam agora mudar de sentido. Mas distingamos. O pensamento é sublime pelo seu objeto e pelas suas possibilidades; é porém débil no seu exercício actual e em relação ao que ele pressente e espera.

Não resultará esta íntima contradição de haver em nós e no nosso objeto imediato uma composição irredutível e limitadora? Se se dissipasse a opacidade da matéria, o objeto ficaria plenamente inteligível e o sujeito plenamente inteligente. Tornado assim diáfano a si mesmo, este sujeito seria, enquanto conhecente, igual à sua própria inteligibilidade e poderia apreendê-la; e em relação às coisas exteriores a ele, poderia exercer o mesmo poder, sem esforço algum, sem progresso, nem regresso ou mistura de inconsciência. A intuição intelectual seria um contacto vivo, ao passo que a

59

abstracção é contacto morto. Mas de facto não é isso o que sucede; no sistema tomista a certeza da composição das coisas e da nossa própria composição obtém-se por meio do conhecimento e das suas modalidades, ao mesmo tempo que se adquire a certeza da idealidade essencial e universal. Ao dualismo assim afirmado dá-se o nome de *hilemorfismo;* e a partir do composto hilemórfico, prolonga-se em dois sentidos o campo aberto à filosofia do ser: para cima, a ideia cada vez mais livre e pura; para baixo, as trevas da matéria. A escala musical da criação começa nesta grave profunda que é a matéria, e termina no agudo absoluto que é divino. Na ordem das criaturas, a ideia revela-se-nos na alma intelectual, primeiro no estado de união e em seguida no de separação, e no anjo; e a matéria na extensão, no número, no movimento e no

tempo, atributos do *ser móvel.* Mas o dualismo matéria-ideia, que no tomismo é fundamental, deve levar-se só até ao devido termo; pois que levado ao exagero traria consequências nefastas e viria até a contradizer o ponto de partida, onde reina puramente a ideia. O que se encontra na origem de um sistema deve reencontrar-se no fim, ao fechar o círculo. Por conseguinte a doutrina tomista deve sustentar o dualismo só até ao devido ponto, e esse limite ser-nos-á mais uma vez indicado pela reflexão sobre o facto do conhecimento. É que a matéria por maior resistência que oponha à inteligibilidade

60

não lhe é estranha; o limite prende-se ao limitado; a altitude e a planície rasa coabitam no mesmo todo. O nosso espírito ao conceber o abstrato pelo contacto com o sensível onde se encontra o individual, comunica com a matéria incluindo-a na ideia geral de ser. Afirmar que tal coisa existe, se é o pensamento que o afirma, é afirmar que ela pode ser pensada, embora se acrescente que *para ele* tal coisa se não pode pensar. Espírito e matéria, no fundo são apenas mais e menos; mais e menos perfeição, mais e menos ser; matéria é espírito amortecido e a sua passividade é liberdade extinta; é degradação de espírito e portanto, na linha do ser, vem indirectamente a reduzir-se ao espírito.

A inteligência, enquanto tal, é a faculdade do ser; embora a imperfeição da sua atividade só lhe permita, em nós, no estado actual, atingir um certo grau de ser, nem por isso perde os seus atributos; e se de facto, falando genericamente, ser, inteligência e inteligível se equivalem e têm a mesma natureza, também a matéria deve entrar no inteligível; e portanto uma inteligência em plenitude compreendê-la-ia, e um espírito absoluto poderia falar daquilo que ela modifica: *Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius;* para essa inteligência plena, até esta noite da matéria seria claridade; pois a inteligência criadora que dá o ser à matéria, penetra-a exaustivamente, reduzindo assim tudo à unidade, e dando-nos finalmente a solução para a dualidade.

61

É de facto uma verdade universal que o conhecimento é a volta do ser sobre si mesmo — *luz de luz* — num duplicado perfeito. O ser é pensamento ativo ou pensamento passivo, ideia ou espírito, com tendência a eliminar esta dualidade do sujeito e objeto pela evidência do espírito puro a si mesmo, da subsistência do Ser, depois de liberto do fraccionamento que lhe dispersa e diminui a infinidade.

Estas duas últimas frases, escritas antes do lugar que lhes competia, dirigem a nossa consideração no sentido oposto à matéria e entreabrem aos nossos olhos o mundo do espírito puro, guiando-nos até ao mundo divino.

No lumiar desse mundo está a alma intelectual e daqui as deficiências que já lhe notámos, Está no último grau das inteligências, insiste continuamente Santo Tomás, e só mediante o corpo pode ser impressionada pelo mundo; por conseguinte as relações das coisas manifestam-se-lhe apenas mediante as relações do corpo. As relações exteriores, convertidas por nós em interiores e reflectidas no pensamento que as abstrai, revelam-nos o mundo; mas, revelam-no apenas em conformidade com a modalidade imposta a esta revelação. O grau de perfeição da nossa constituição física, já como espécie já como indivíduos, será a medida da aptidão da nossa experiência e por conseguinte condiciona-nos o pensamento maravilhoso do con-

62

junto em que o corpo nos submerge e de que ele próprio faz parte. A nossa experiência dependerá das facilidades que as imagens das coisas encontrarem, quer para chegarem até nós, quer para se conservarem e combinarem dentro de nós, de modo a formarem o nosso mundo íntimo. A experiência é o fluxo do universo dentro de nós; e a inconsciência será o seu refluxo. Inunda-nos continuamente o mar universal com a sua substância e as suas energias; e, mediante o conhecimento, quer inundar-nos também com as *suas formas* e *razões* secretas; a natureza tão maternal com os espíritos como com os corpos, dá a esta criancinha humana de mistura com o leite as canções de embalar. Mas que atenção poderá oferecer a essas canções a surdez relativa de uma alma toda terrena?

Não faz mal; a nossa alma é espiritual, por conseguinte a sua faculdade de pensar, considerada em si mesma, não inclui matéria; e a sua operação transcende a mudança física, pois é operação autónoma e de ordem abstrata. Temos a certeza disso porque o seu objeto é universal e porque, — não nos cansamos de o repetir — objeto e sujeito devem necessariamente corresponder-se, visto que o objeto, no acto de conhecimento, é apenas a evolução do próprio sujeito, pois da nossa própria substância é que formamos o que a alma concebeu.

Daqui segue-se a incorruptibilidade da alma

63

e a sua imortalidade, conclusão que brota própriamente da maneira como ela age no facto do conhecimento. A alma é um *pouco inferior aos anjos,* diz o salmo, segundo a tradução da Vulgata; serve portanto de transição natural entre as formas de existência que são formas de *uma* matéria — pois também ela é forma *unida* a uma matéria — e as formas *sem* matéria, que constituem a " abóbada" do ser criado, acima da qual repoisa Deus.

Os escalões por que a forma de existência, considerada genericamente, vai passando até chegar ao anjo que é forma ou ideia de natureza subsistente, forma imaterial e não recebida na matéria, segundo o pensamento de Santo Tomás, são os seguintes:

1.º A forma, ou seja a ideia constitui a parte fundamental do ser; e a matéria é apenas a degradação do ser, *potência* ordenada ao *acto,* não-ser relativo, ser em expectativa, em oposição ao ser já alcançado, ou *perfeição.*

2.º Por conseguinte a ideia ou a forma é que dá o ser ao composto da matéria e forma, do mesmo modo que no conjunto do universo, é o acto que explica a potência e que tem prioridade sobre ela.

3.º E daqui segue-se que a matéria não pode subsistir sozinha pois nesse caso ficaria privada de ser; ao passo que a forma, uma vez que é ideia, poderá subsistir. E em que condições?

64

Com a única condição de ter perfeição suficiente para isso, pois só a imperfeição da forma é que lhe impõe a necessidade de um suporte. A forma material é apenas um estado da matéria por ela afectada, o *acto* da matéria, visto que esta, de si, não tem consistência nem perfeição *própria.* A forma humana essa goza duma autonomia relativa e eventual, e pode subsistir; não lhe é porém natural esta subsistência fora do corpo; precisa dum corpo para se manifestar, enriquecer, e se expandir por meio da acção e formar o homem propriamente dito. Ainda mais para além, temos nas formas puras a libertação mais completa ou até total, do que propriamente se chama matéria. E já estamos a prever as consequências disso.

Uma vez que a clarividência do sujeito que conhece, e a luminosidade do objeto conhecido é limitada pela matéria, suprimida esta, o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido equivalem-se, assemelham-se e reúnem-se. O anjo é uma ideia real presente a si mesma, transparente para si mesma, que realiza um caso aliás infinitamente variável no valor e na forma, deste inteligível inteligente que é o ideal da natureza do ser. No anjo a intelectualidade não é uma função ou atividade sobreposta e parcial; é a própria natureza. "Como diz Santo Tomás, o anjo não tem inteligência, *é* inteligência". Donde se segue que ele é sempre igual a si mesmo, e totalmente evidente a si mesmo; e além disso, que tudo o que

65

ele conhece lhe é igualmente evidente, absolutamente transparente, pois a obscuridade do ser, tanto no sujeito como no objeto, deriva sempre da cerração da matéria. Em vez da inteligência claudicante, indecisa, e se assim se pode dizer, nocturna, que é própria da humanidade, a doutrina tomista apresenta a intelectualidade que é toda luz, em que a ideia é toda ser, em que a ideia é o próprio sujeito, sem conservar já aquele vestígio que retém o espírito no limiar das inteligências. Em Santo Tomás, toda a angeologia se funda na análise comparativa do que é o espírito, enquanto espírito, e enquanto dependente das condições materiais. Se suprimirmos do todo a parte originada da passividade, ou seja da materialidade, obteremos como resultado desta subtracção, enriquecedora, o espírito puro; e tirando-lhe depois os limites, obteremos a plenitude; e este trabalho minucioso e imperturbável pode justamente chamar-se a construção de um mundo.

Resta finalmente transpor o último degrau, embora se não trate propriamente dum degrau por ser a passagem para o transcendente. Deus está para além da inteligência e da inteligibilidade, pois está para além do ser, como origem dele. Mas como lhe chamamos Ser subsistente, por vermos n'Ele a origem do ser, devemos também, pela mesma razão, chamá-lo a inteligência e inteligibilidade, ou a verdade subsistente.

O anjo, esse, embora seja *ideia real,* (e por

66

mais real que seja) não tem em si mesmo a subsistência; é-lhe comunicada por outro ser exterior a ele. A ideia que ele representa, e que ele é, pode conceber-se como existente ou simplesmente como possível; e portanto teve de passar do possível à existência pela acção de outro ser, pois o ser que precisa de se realizar, não pode realizar-se só por si. E isto significa que essa natureza por mais imaterial que seja, tem certa afinidade com a matéria; que também ela é potência em relação à existência que recebe, como a matéria o é em relação à forma que lhe é impressa pelo agente. Ora, se o anjo recebe a existência de outro e se este outro estivesse no mesmo caso que o primeiro, teríamos de ir subindo sempre cada vez mais; e como nas causas, não se pode avançar até ao infinito, temos de chegar a um primeiro ser em que a essência e existência, a ideia e o ser actual se identifiquem perfeitamente.

Fechamos assim o círculo das ascensões que compreende três zonas: os seres inteligentes; as inteligências; e no cume, a Inteligência.

Esta escalada para o mundo superior impõe-se ao sistema tomista; mas ao mesmo tempo que entrevemos este mundo ideal, reconhecemos que está fechado à nossa intuição e vedado a qualquer espécie de conhecimento directo. E assim o que de si é o mais inteligível, transforma-se para nós no mais incognoscível, precisamente porque a sua perfeição nos ofusca. É que a de-

67

masiada claridade cega-nos, do mesmo modo que a súbita escuridão. A Deus e aos espíritos conhecemo-los

apenas como postulados; e exclusivamente em função e mediante esta postulação, os denominamos e lhes atribuímos certos predicados em conformidade com o sentido da *analogia* tomista à qual voltaremos no capítulo seguinte. Já não é pouco; e deste esforço do pensamento dependerá toda a vida superior da alma.

Como se vê, as condições do pensamento põem, só por si, todos os problemas fundamentais que depois o pensamento há de resolver. A isso se reduz toda a metafísica. E como a metafísica consiste apenas em explicar as condições do ser como objeto de experiência, isto é, o ser considerado como tal, toda ela se resume em responder a esta pergunta: para que este ser exista, que é que deve necessariamente existir?

Se o que existe, enquanto objeto de experiência se nos manifesta no próprio acto de conhecimento, como ideia realizada, como essência existente limitada por uma matéria, o espírito poderá reconstituir em si todo o real, incluindo até o Real supremo, passando daquela primeira condição aos postulados que ela exige.

A filosofia é a arte de descobrir este nexo essencial das coisas e de as encadear como num terço com seus *Padre-Nossos* entremeados.

O *Padre-Nosso* é a ideia. Ora, sob este as-

68

pecto, o principal valor da ideia não está no seu conteúdo mas no lugar eminente que ocupa num todo, vinculado às causas primeiras. Estudá-la na sua natureza, no seu alcance e valor, reencontrá-la tomando como ponto de partida os objetos, é subir à origem dos fatos que ela reflecte e da vida que em si espelha.

Se a alma se não voltasse assim sobre si mesma, em que haveria de pensar, e até onde poderia subir? Se recusasse empreender a conquista de si mesma, seria impotente para conquistar fosse o que fosse, superior a ela; ficaria apenas reduzida ao que lhe é inferior. Todo o trabalho do homem seria então, como diz a Bíblia, *para a boca,* palavra que sintetiza a vida física e a acção exterior que a caracteriza.

A inteligência, se se considera unicamente como instrumento do *animal racional,* anda ao serviço da animalidade, e limita-se a aperfeiçoar e a alargar o trabalho dos sentidos. É a mão universal de que falava Aristóteles; os *fantasmas* interiores que ela utiliza são os vestígios da acção, que apenas servem para a acção; e a ideia fica reduzida a um meio superior ao serviço da acção. Nesse caso que é feito do privilégio e vocação surpreendentes que nos colocam nos confins de dois mundos? O próprio Aristóteles que dava para a inteligência terrena a definição da mão universal, ao pensar na nossa capacidade de ideal afirmava que o homem só atinge de facto a me-

69

dida das suas possibilidades quando chega a ultrapassar-se. Mas para isto é preciso, em primeiro lugar, encontrasse; e só na reflexão sobre si mesmo, como ser inteligente, é que o homem encontrará o ponto de apoio para esse vôo em direcção às realidades invisíveis.

Daqui se vê que qualquer doutrina do conhecimento, desde que seja correcta, reveste naturalmente um carácter moral, e isto a título de conclusão esboçada que é ponto de partida duma ética; mas também, e sobretudo, a título de inspiração, de espírito; pois desde os primeiros passos, a ordem de considerações a que nos arrasta abre perspectivas incomensuráveis, que, sem dificuldade, nos deixam antever até onde chegaremos. Procuramos saber o sentido de tudo só para encontrar o sentido da vida; por isso cada filosofia é apenas uma nova interpretação da vida; mas investigar o sentido da ideia, interrogar-se sobre aquilo de que ela comunga, em que consiste e até onde nos leva, é definir e até viver já uma vida superior; soletrar esta palavra é empregar a última palavra, a palavra suprema que ilumina todo o discurso que a realidade pronuncia.

"As Idéias, escrevia Schopenhauer à margem dum livro de Platão, são realidades que existem em Deus; o mundo dos corpos, a lente côncava que dispersa os raios emanados das Idéias; e a razão humana, a lente convexa que os reúne de novo e reconstitui a imagem primitiva, embora um

70

pouco desfocada com este desvio". E Santo Agostinho tinha já dito com mais autoridade, e também com a mente em Platão que "a doutrina das Idéias é tão fecunda que ninguém pode ser sábio sem a compreender". Santo Tomás cita esta sentença e também a aprova. É que, para ele, as Idéias são quase tudo, pois são não só a origem da ideia pela qual o homem conhece, mas também a origem dos seres. Para qualquer ser criado, a existência é um segundo momento; pois o primeiro é a essência, enquanto objeto de pensamento; e assim todo o ser tem um começo ideal que se termina com a realização na existência. Aquilo porém a que chamamos começo é de facto continuação; pois antes de qualquer ser existir, é preciso que outro se pense, uma vez que o verdadeiro princípio está no espírito. *No princípio era o Verbo.* E por esta mesma razão, cada ideia dum espírito criado, é criação divina e divina comunicação por um intermediário. Portanto se a existência dos seres é um segundo momento, o momento em que as concebemos é o terceiro; o primeiro é a concepção divina, que é exigida pelos dois últimos.

Deste modo todas as idéias humanas dependem das idéias de Deus, e se vão perder neste incognoscível fulgurante donde toda a luz dimana. Todas as coisas são criadas duas vezes: a primeira em si

mesmas, e segunda em nós. Se em Deus não estivessem as razões de todas as coisas, seguir-se-ia uma dupla destruição; a do objeto

71

em que estas razões encarnam e a do sujeito que recebe a comunicação delas. Uma vez reconstituídas, as Idéias criadoras servem de base às coisas, e, mediante estas, ao pensamento e depois à acção que se rege pelo pensamento. É que, como observa Novalis "a teoria incompleta afasta da prática, e a completa conduz a ela".

73

III

DEUS

I. *Será necessário pôr este problema? — e terá solução?*
   A. A PRETENDIDA IMPOSSIBILIDADE DE DEMONSTRAR A DEUS.
   B. A PRETENDIDA EVIDÊNCIA DE DEUS — SANTO ANSELMO.
II. *Que podemos nós saber de Deus?* — UNIFICAÇÃO DAS CINCO "VIAS". — ATÉ ONDE É QUE PRECISAMENTE NOS LEVAM. A TEODICEIA.
III. *Que valor têm os nossos conhecimentos acerca de Deus?* — DEUS É INDEFINÍVEL. — A ANALOGIA MEIO TERMO ENTRE O AGNOSTICISMO E SIMBOLISMO, E O ANTROPOMORFISMO.

75

O PROBLEMA DA ORIGEM DO SER

Santo Tomás ao qualificar o ser, como vimos atrás, qualificou também nesse mesmo acto, por antecipação, a Origem do ser. Todavia problema tão central como este, que domina toda a ciência teórica e prática exige que o consideremos em separado. De facto, toda a doutrina tomista se reduz a um longo tratado de Deus; pois, ao estudarmos o ser nas suas diversas manifestações, temos de nos referir constantemente as suas causas, as quais por sua vez exigem a causa primeira. Por conseguinte o capítulo doutrinal intitulado teodiceia é um simples esquema onde tudo o mais está representado e esboçado, para onde tudo converge. É por isso de suma importância dominar-lhe as linhas mestras que são as mesmas do sistema tomista total.

Uma vez que o nosso intento é apresentar apenas as "grandes teses" de Santo Tomás, vamos tratar aqui só de três problemas principais:

1.º Será possível e necessário fazer a demonstração de Deus?

2.º Que podemos saber de Deus?

3.º Que valor havemos de atribuir a esta forma de conhecimento, se a comparamos com as evidências e certezas da vida prática, e com o que Deus é em si mesmo?

76

I. SERÁ NECESSÁRIO POR ESTE PROBLEMA?- E TERÁ SOLUÇÃO?

A. PODEREMOS FAZER A DEMONSTRAÇÃO DE DEUS?

Não foi preciso esperar por Kant nem pelo criticismo moderno para negar a possibilidade de fazer a demonstração de Deus. Se os argumentos aduzidos dependem duma filosofia particular, levariam de facto à discussão dessa filosofia; mas se nos restringimos só à tese em si mesma, não creio que se encontrem objecções mais ponderosas, nem sequer fundamentalmente diversas das que o próprio Santo Tomás apresenta na Suma Teológica (Q. 2, a. 2).

Como é possível, pergunta ele, fazer a demonstração de Deus ou de qualquer outra coisa, sem partir duma definição; sem falar duma essência cuja existência real se procurará provar depois; sem, por conseguinte, supor uma ordem lógica, uma ordem de necessidade que exija Deus e portanto Lhe seja

anterior? Ora, se Deus existe, não poderá definir-se, por ser incompreensível; se existe, a sua essência é o seu mesmo ser, pois qualquer essência especificada é limite e exclusão; se existe, não lhe é anterior nenhuma necessidade, derivada de uma determinada natureza das coisas, visto que se Deus existe, é d'Ele que provém a natureza das coisas. Não há portanto possibilidade de estabelecer a demonstração da sua existência. Não sabemos o que seria preciso dar como existente para que Deus existisse; e, além disso, a qualquer coisa que déssemos o

77

nome de Deus exigindo-a denominadamente como necessária, deixaria por isso mesmo de ser Deus. Onde há de por conseguinte apoiar-se tal argumentação?

Além disso, demonstrar uma coisa, tomando outra como ponto de partida, equivale a estabelecer entre as duas uma relação ou proporção. Quando afirmo, por exemplo, que a terra é quente, procuro demonstrar que lhe vem do sol o calor; e posso de facto fazê-lo, porque há certa proporção entre o corpo aquecido e o outro que o aquece. Se porém afirmo que o mundo existe e tento provar que tem o infinito como causa, ou seja, um ser sem proporção alguma com ele, onde encontrarei a ponte de passagem? Os passos da argumentação vão dar em falso, querendo avançar para o inacessível. Não se pode comparar o que é causado com aquilo que lhe damos como causa, ou por outras palavras, não sabemos se neste caso se dá causalidade, se de facto se aplica esta relação definida de causalidade. Ou antes, sabemos mesmo que não; porque repugna qualquer relação definida entre dois termos, dos quais um, por ser infinito, transcende o outro.

Em terceiro lugar, se Deus existe, temos necessariamente de afirmar que existe por si mesmo, em razão da sua própria natureza; e que portanto nEle, ser e natureza se identificam. Logo, atingir a natureza de Deus é o mesmo que atingir a sua existência. Ora nós assentimos em que a natureza de Deus é inacessível...

Repetindo o que já antes tinha dito Avicena, escreve Santo Tomás que "à dupla pergunta — Deus existe? e — Que vem a ser? — corresponde a mesma realidade". Neste suposto não terá Pascal fundamento para afirmar: "Se há Deus é infini-

78

tamente incompreensível; não podemos saber o que é nem se existe"?

E a dificuldade torna-se ainda mais ponderosa, se se adverte que toda a demonstração, em última análise, se funda na experiência, visto que só dela se originam os princípios em que nos baseamos. Os que julgam que os princípios caem do céu sob a forma de idéias inatas, pensam talvez que estas cadeias celestes ajudam a subir de novo até lá. Se porém o ponto de partida é a experiência, e o nosso campo, o mundo da experiência, apoiados em tais princípios não podemos ir mais longe do que permite a sua natureza e alcance. Por conseguinte, querer deduzir deles o transcendente é violentá-los; mais, é na realidade abandoná-los e formular uma conclusão arbitrária.

Trate-se do que se tratar, é sempre falta de lógica provar, qualquer coisa que seja, a respeito dum objeto, usando de princípios que pertencem a outro género de objetos, como sucederia se nos servíssemos, em moral, de argumentos matemáticos. Aqui porém o erro é ainda mais grave; porque se pretende chegar, mediante princípios experimentais, até a um objeto situado por natureza, para além da experiência; mediante princípios próprios dum determinado género, até um objeto que transcende todos os géneros. Falamos de causalidade, finalidade, necessidade, participação, etc; tudo isto porém exprime relações do mundo da experiência. Aplicá-las ao transcendente é uma petição de princípio, ou melhor uma contradição, porque essas *relações* só podem aplicar-se ao relativo; ora se Deus existe, não é relativo a nada, pois é infinito e portanto absolutamente superior a tudo, sem vínculo algum definível

79

com outro ser, sem compreensão numa ordem lógica que pretendesse encerrá-lo e impor-lhe leis. Enfim, fazer a Deus objeto de dedução, equivale a negá-lo. Logo, não podemos conseguir uma verdadeira demonstração de Deus.

Esta objecção que amplificámos apenas verbalmente é de facto inquietante e de certo peso. Disso se convenceu Kant, e até certo ponto Pascal; e entre os nossos contemporâneos obteve esta espécie de objecções o maior crédito. Vejamos a resposta que Santo Tomás deu para os tempos futuros, ao dar-se a si próprio uma resposta apaziguadora.

Também aqui vamos amplificar, dada a importância da matéria; mas esta amplificação das breves respostas de Santo Tomás ao tratar precisamente desta questão, de facto será apenas resumo deficiente, se atendermos a todas as consequências e ligações destas dificuldades, numa obra de síntese onde a menor solução irradia em todos os sentidos.

A primeira objecção nasce da impossibilidade de obter uma definição de Deus, e sob este aspecto é insuperável. E Santo Tomás insistirá mais que ninguém, mais até do que certos deístas desejariam, na incognoscibilidade divina. Neste ponto irá até ao extremo, e gostosamente aplaudiria o pequeno diálogo de

Leonardo da Vinci: "Qual é a coisa indefinível que deixaria de ser desde que se pudesse formular? — O infinito, que, se pudesse definir-se, seria finito". Mas faltaria ainda provar que qualquer demonstração a respeito de uma coisa, se baseia na definição dela, o que de facto não é verdade. É que há duas espécies de de-

80

monstração: uma propõe-se estabelecer um simples juízo de existência, a outra dar a razão desta existência; como se eu, não contente com mostrar, pela experiência ou doutro modo, que o homem é mortal, procurasse dar a razão intrínseca deste facto e a sua necessidade natural. Neste último caso tenho evidentemente de partir duma definição. Só a resposta exacta a esta pergunta — o que é o homem? — me permitirá decidir se a morte o espia para o surpreender, se é um acidente generalizado ou fatalidade inevitável. Ora para definir o homem, tenho de recorrer a noções que lhe são anteriores e o incluem, como as de vivo, corpo natural, composto quaternário, etc. E assim aparece-nos o homem numa espécie de rede lógica, correspondente a outra de condições objetivas, que, por assim dizer, o obrigam a ser mortal, obrigando-o a ser o que é.

Certamente se a forma da demonstração de Deus fosse como esta, de facto seria impossível organizá-la; e triunfaria a argumentação contrária. Temos porém uma saída na outra forma de demonstração. Para estabelecer um simples facto, não precisamos duma definição, ao menos duma definição *de coisa* que é a única em que se baseia a argumentação contrária. É claro que temos de saber do que se trata, e portanto temos de definir os termos; e assim se pretendemos fazer a demonstração de Deus, é preciso explicar o que entendemos por Deus. Não se exige porém uma definição de natureza; pode ser apenas uma expressão da sua acção. Chamo Deus à causa primeira — seja qual for — do movimento e existência dos seres, da ordem que entre si apresentam, da disposição gradual dos seus valores etc.; o que equivale a indicar o objeto da prova, mas não a

DEUS

dar a definição de Deus; não é atribuir-Lhe uma essência exprimível em conceitos ou um ser determinado, nem muito menos um ser originado por uma necessidade anterior a Ele, ou por uma ordem de coisas em que também Ele estivesse incluído. Portanto a objecção cai absolutamente por terra. É que essa objecção supõe uma demonstração *a priori,* ou melhor, *ex prioribus;* ora a demonstração de Deus faz-se *a posteriori, a posterioribus,* porque parte dos efeitos e não das causas. Não pretendo deduzir a necessidade de Deus duma ordem lógica ou real que Lhe seja anterior; o que procuro é induzir esta necessidade de Deus, daquilo que existe, das exigências daquilo que existe; o que é muito diferente.

Objectam-me ainda: não se sabe o que seria preciso apresentar como existente para que Deus existisse. Mas é que sei. O que é preciso é apresentar um princípio — seja qual for — do ser não explicado cuja existência eu afirmo sob todas as formas em que se me manifesta, e que carece de explicação suficiente. E, posto isto, é em vão que insistem: "qualquer coisa a que se desse o nome de Deus, exigindo-a denominadamente como necessária, deixaria por isso mesmo de ser Deus." É que não exigimos nada *denominadamente,* no sentido em que se objecta; sim, nesse sentido não temos receio de afirmar com Santo Tomás apesar do escândalo dos espíritos tímidos, que não *denominamos* a Deus. Já muito antes tinha proclamado Santo Agostinho, ao falar de Deus: "Se o compreendes, não é ele". O que exigimos é muito diferente: é uma causa suficiente para explicar efeitos evidentes; seja ela que causa for, contanto que explique. Longe de querer defini-la, pretendemos até provar que, para ser apta para a sua função,

82

para a função que a realidade lhe impõe, não pode ser definida.

Como poderemos então caracterizá-la para levantar o edifício duma teodiceia natural? — Vê-lo-emos depois; mas respondo já numa palavra: pelos efeitos; só em função deles, só apoiados neles e nunca firmados directamente na causa.

E parece-me que isto basta; o que aqui antecipamos ir-se-á esclarecendo.

E a segunda objecção, que diz? — Diz que a falta de proporção, de relação definida entre Deus, se existe, e aquilo que afirmamos exigi-lO, se opõe a esta exigência. Pois a causalidade é uma relação, e não há relação nenhuma do infinito para o finito.

Vamos à resposta. É muito verdade que entre Deus e a criatura não há proporção nenhuma, que entre Deus e a criatura se não dá relação alguma recíproca, tanto na ordem da causalidade como em qualquer outra. Também isto, longe de implicitamente o negarmos nesta prova liminar, teremos cuidado de o provar; é que de facto não nos traz dificuldade absolutamente nenhuma; antes pelo contrário. Dá-nos até vontade de nos voltarmos contra os adversários e perguntar: não notaram ainda a contradição em afirmar por um lado — se Deus existe tem de ser infinito — , e por outro — Deus infinito não pode deduzir-se de efeitos finitos — ? E quem lhes assegura que se Deus existe, é infinito? — um Renouvier pelo menos nunca tal concederia. Nós porém concedemo-lo. Mas tanto nós como os adversários sabemo-lo apenas em razão das condições de que deve revestir-se um princípio do universo, se este exigir de facto um princípio. Porque neste caso já

compreenderia que me objectassem: o universo não tem necessidade

83

de princípio; seria uma questão a examinar. Mas, posto que vós mesmos a postulais, o que me espanta é que essa infinidade que exigis, vos pareça obstáculo à demonstração; na realidade, vós mesmos concedeis que é um dos termos dessa demonstração.

A dificuldade é, aliás, ilusória. É certo que não podemos conhecer adequada e perfeitamente uma causa por meio de efeitos que se lhe não proporcionam; e tratando-se duma causa transcendente, duma causa infinita, não podemos ter a pretensão de a definir. Contudo mesmo sem a conhecer ou definir, podemos provar a existência da causa pela existência e pela exigência do efeito; podemos atingi-la e caracterizá-la justamente como causa suficiente, que para o ser requer determinados atributos, cuja noção será tirada precisamente dos efeitos. E por conseguinte o que se há de definir é a *função,* as exigências da função, e não Deus de Quem pelo contrário continuaremos a afirmar que tem de ser incognoscível em si mesmo, sob pena de não ser Deus.

Mas objectar-se-á: não será contraditório atribuir a Deus acções definidas e proclamá-lo apesar disso indefinível? Seria, se estas "acções definidas", as pretendêssemos definir a partir de Deus; pois um Deus infinito não pode ter em si mesmo funções definidas, nem funções determináveis por nós, como qualificativas da sua natureza. É que, de facto, Deus não tem natureza, não tem funções; Deus é, e é infinitamente; isto é tudo e isto basta a tudo o mais. Essas funções de que falamos são por nós definidas, apenas a partir das criaturas; são exigências do ser criado, exigências diversas entre si para a nossa análise, e caracterizadas segundo o nosso modo de conhecer,

84

mas que o Ser divino esconde na sua misteriosa unidade.

É preciso reparar que de facto o que se tenta aqui definir e tornar inteligível, não é Deus mas o mundo; porque afinal o problema de Deus é o problema do mundo e da vida, nas suas últimas consequências. Sem Deus, nem a vida nem o mundo se podem completar ou definir. Como apenas manifestam relatividade e insuficiência, sem nenhuma razão de existência, poderíamos justamente dar-lhes o nome de *sistema de nadas.* Contudo para que esses nadas ganhem consistência e possam ser pensados por nós, não é necessário que Deus em si mesmo possa ser pensado, que o próprio Deus possa ser definido e se manifeste Ele mesmo a *exercer* determinadas *funções.* Antes pelo contrário, no problema de Deus, a única saída que temos é compreender a necessidade do Incompreensível, conhecer que há um Incognoscível, definir a necessidade do Indefinível. E desde o momento que Deus se nos tornasse inteligível e definível em si mesmo, o mundo deixaria por isso mesmo de o ser. Por outras palavras, se Deus entrasse nas categorias do pensamento por qualquer título que fosse, deixaria de ser aquele Primeiro Ser que o mundo exige para continuar naquelas condições a que Renouvier chama "os limites da inteligência possível". Não há portanto contradição alguma, pois o *definido* e o *não definido,* não se referem ao mesmo objeto, nem ao mesmo sujeito; logo, a nossa tese fica de pé.

Quanto à identidade, em Deus, da essência e existência, do ser e daquele que existe, concordamos plenamente; e admitimos portanto a consequência de que nos é tão impossível atingir o ser de Deus como a sua natureza. Mas note-se que

85

não é preciso atingir, desse modo, o ser de Deus, para formar d'Ele um juízo de existência. Afirmar que Deus existe, não é pôr o espírito em contacto com o ser divino. É que *ser* pode tomar-se em dois sentidos: primeiramente para significar a própria entidade de qualquer coisa; e neste sentido o ser é substância, quantidade, qualidade, etc., porque "o ser só pede atribuir-se àquilo que de algum modo entra nas categorias gerais do ser" *(Quodlibet* IX, a. 3); em segundo lugar, *ser* emprega-se para exprimir a verdade duma proposição por meio da cópula verbal: *é*. No primeiro sentido, o termo *ser* designa a própria realidade de Deus, e por conseguinte um incognoscível; no segundo não designa nada; não é um predicado; e por isso poderia aplicar-se também a uma coisa sem existência real, como quando dizemos que a cegueira é, ou que o nada é inferior ao ser. Ao dizermos: — Deus existe — , afirmamos simplesmente a realidade do ser suficiente e necessário, sob qualquer forma que seja; declaramos real aquele princípio incognoscível e inefável, sem o qual tudo quanto conhecemos e afirmamos, se não pode explicar.

Como se vê, não é preciso que o nosso espírito atinja o ser de Deus, que se identifica com a sua essência, para a proposição — Deus existe — ser verdadeira e demonstrada com todo o rigor. Não pomos a Deus no número dos existentes, atribuindo-Lhe o ser como uma qualidade comum a Ele e às criaturas. Neste sentido Deus não *é*; e se *fosse* não poderíamos declará-1O origem do ser; porque a causa do ser está acima e para além do ser causado. Mas porque verificamos a necessidade dum termo último em todos os casos em que aparecer uma série de causas subordina-

86

das, damos o nome de *Deus* a este último postulado. Por conseguinte ao dizermos: Deus é, damos um carácter sagrado a esta postulação sem propriamente qualificarmos o seu beneficiário. Deus não é *tal;* porque se o fosse, seria limitado e já não corresponderia às nossas exigências. A locução — Deus é — só como expressão da insuficiência do mundo c da correlativa necessidade dum suporte último, é que é positiva; porém como valor de definição, no sentido próprio do termo, é inteiramente negativa.

Depois disto, é inútil insistir na última objecção, pois já está resolvida.

Baseamo-nos em princípios tirados da experiência; logo, objectam os nossos adversários, não podemos apoiar-nos neles para sair fora da experiência. Está bem; mas é que não saímos; pois não é sair da experiência levar as experiências parciais até à sua conclusão; e se o círculo se não pode fechar, se as séries causais não podem justificar a sua eficácia senão mediante um primeiro princípio, ao mesmo tempo imanente e transcendente, somos forçados a afirmá-lo. É imanente pela sua acção e presença vivificante; e sob este aspecto somente, é que podemos apreende-lo como necessidade da própria experiência. Como transcendente é inacessível e incognoscível; acima portanto de qualquer classificação ideológica e de qualquer categoria do pensamento; se lhe atribuímos relações, são apenas acomodações ao nosso pensamento e nunca verdadeiras afirmações. Porque, de facto, de Deus para a criatura não há relação nenhuma; o que há é relações da criatura para Deus, relações que nós, por uma necessidade instintiva de *correlação,* convertemos em relações recíprocas. Mas ao mesmo tempo que a mente e

87

as palavras estabelecem esta reciprocidade, nega-a o juízo. Tudo o que é criatura, vem de Deus, por Deus subsiste e para Ele tende, mas sem provocar em Deus qualquer mudança ou qualificação real, sem originar a menor dependência ou relação efectiva.

Quanto à inclusão de Deus numa ordem lógica da qual também Ele dependesse, isso não passa duma ilusão. A Deus nunca O encerramos em nada; é o grande Segregado. Da sua verdade inacessível é que dimana como imagem pálida, toda a ordem lógica; logo esta não pode incluir essa verdade inacessível. A Deus não se impõem leis; a esse Deus que não está obrigado a nada, nem sequer a existir, se isso se toma como obrigação estranha ao seu próprio ser. Deus existe, e d'Ele derivam todas as obrigações lógicas e reais. Mas a "lei" para a qual nós apelamos a fim de inferir como necessária, isto é, como certa, a existência de Deus, é uma lei das coisas; é a lei de razão Suficiente aplicada aos fatos, lei que sem Deus fica suspensa no ar, pois é subitamente interrompida na sua aplicação mais necessária, precisamente no fecho do círculo das coisas, no ponto em que as séries causais têm a origem e o termo.

É certo que estamos a exigir uma cabeça de ponte no meio da bruma; mas não podemos persuadir-nos de que a ponte do Universo lançada sobre o infinito vá cair em falso.

A quem disser como Pascal: "Se há Deus, é infinitamente incompreensível; não podemos portanto conhecer o que é, nem se existe", vamos responder agora e talvez com o próprio pensamento de Pascal. De facto não podemos conhecer o que é Deus em si mesmo, mas só o que é em

88

relação a nós; ou, mais exactamente, o que nós somos em relação a Ele.

Muito menos nos é possível conhecer que Ele é, se por *ser* interpretamos o ser da sua essência, a actualidade efectiva daquilo que Ele é. Neste sentido, porém afirmamos até que Ele não é, ou se se prefere, que nEle o ser é a própria natureza, como a natureza é o próprio ser: enfim, palavras impotentes que no seu sentido exacto nada pretendem definir nem qualificar acerca da natureza de Deus. Continua todavia a ser exacta a afirmação — Deus existe — como postulado do real, no sentido já explicado, e que adiante se esclarecerá um pouco mais.

Quer isto dizer que a proposição de Pascal, se pode voltar contra quem dela usar abusivamente. Podemos perfeitamente aplicá-la ao mundo, dizendo: se existe o mundo, é infinitamente incompreensível sem Deus; ora o mundo existe... E com todo o direito podemos perguntar com Jacques Rivière: "Será lícito afirmar que se não compreende aquilo sem o qual tudo o mais se torna incompreensível"?[4]. — É certo que O não compreendemos em si mesmo; mas compreende-mo-1O como postulado imprescindível, qualificado como imprescindível; e completamos esta compreensão declarando que noutro sentido, de facto, não podemos compreendê-1O. "Quando um problema tem por característica, a insolubilidade, observa Novalis, resolvemo-lo provando que é de facto insolúvel"[5]. É o que, por outras palavras, afirma Santo Tomás a respeito de Deus: "O supremo

89

conhecimento que d'Ele podemos ter, é saber que está acima do nosso pensamento[6].

[4] Jacques Rivière. *A la trace de Dieu,* p. 44.
[5] Novalis. *Fragments.*
[6] Q. II *De Veritate.* a. 1. r. 2.

Quem quiser rellectir um pouco nas objecções apresentadas e nas suas respostas, há de reparar que as primeiras nascem todas da falsa concepção das relações entre Deus e o mundo, entre Deus e o pensamento; concepção que os adversários nos atribuem a nós e com que pretendem levantar-nos obstáculos. As respostas portanto consistem apenas em restabelecer a concepção verdadeira. Temos de confessar que muitas vezes somos nós que damos aso a estas falsas interpretações, com o uso de linguagem e idéias antropomórficas, não concedendo ao agnosticismo a parte a que tem direito. Santo Tomás porém concede-lha e com uma audácia tão calma como libertadora. Mais adiante o veremos.

É-lhe familiar esta máxima que dizia Pascal a propósito da Sagrada Escritura: "Depois de cada verdade, é preciso lembrarmo-nos da verdade contrária". E assim, esforçando-se por revelar Deus, não se esquece que Deus é incognoscível; que as nossas demonstrações O não atingem na sua essência, e que portanto terá o adversário ocasião aparente para as negar. Só o fará porém faltando à máxima de Pascal, desprezando gravemente uma parte da realidade.

B. — SERÁ NECESSÁRIO FAZER A DEMONSTRAÇÃO DE DEUS? A "PROVA" DE SANTO ANSELMO.

À recusa de concluir opõe-se a recusa de en-

90

carar sequer a questão, mas por razões inteiramente opostas. Os primeiros diziam que era impossível demonstrar a Deus, os segundos dizem que a existência de Deus é evidente, e portanto não é preciso demonstrá-la.

É certo que correrão logo à procura de argumentos para a todos persuadir essa pretendida evidência, instituindo uma argumentação subtil. Santo Anselmo enche com ela as páginas do seu *Proslogion* e do *Livro Apogético contra Gaunilo.* Mas no fim de contas continuarão a defender essa pretendida evidência num esforço que terá por único objectivo, como na dialéctica de Sócrates, trazer o adversário ao próprio sentimento e obrigá-lo a concordar com as próprias afirmações.

A Santo Tomás atraiu-o muito pouco esta posição; parece-lhe anti-científica, e atribui-a em parte a confusões doutrinárias, e em parte a hábitos do espírito que em nós se apresentam *com* força de evidências. Acostumados desde a infância a invocar a Deus, como homens piedosos, não se atrevem a pôr em discurssão uma noção que parece confundir-se com a própria inteligência. E por isso afirmam que é evidente, quando deveriam dizer — creio — e acrescentar — e provo. Isto porém não é razão para os não atendermos, pois incidentalmente dizem verdades preciosas, e além disso, convém mostrar-lhes onde está precisamente o seu erro.

Aos que dizem que Deus tem forçosamente de ser evidente para nós, porque vive em nós e nos é mais íntimo que nós mesmos, poderíamos responder que se dá uma petição de princípio; pois só sabemos que Deus vive em nós, depois de estarmos certos da sua existência. Admitamos rio entanto que chegamos a esta certeza por outro

91

caminho, por exemplo, pela fé; pois nem mesmo assim, é exacto afirmar que Deus nos deve ser evidente, pelo facto de estar em nós; porque nem tudo o que em nós está, nos é evidente. É preciso que esteja como objeto do espírito, presente ao espírito; ora isto não se de dá com Deus, nem sequer com a nossa alma, apesar de nos ser mais que íntima, pois é parte de nós mesmos. Só por um rodeio em que colaboram os sentidos, a abstracção intelectual e a reflexão, é que a alma se torna objeto de inteligência. E para Deus requerem-se os mesmos meios e além disso, mais o princípio de causalidade. É certíssimo que podemos subir até Deus tomando como ponto de partida os seus efeitos em nós; isto porém é uma demonstração e não evidência.

Como é que nos não havia de ser evidente, insistem outros, Aquele por quem conhecemos tudo o mais? — Por ventura não é Deus "a luz que ilumina todo o homem que vem a este mundo", a origem de toda a inteligibilidade como de todo o ser?

Já antes mostramos a fecundidade deste último pensamento. Mas a evidência de Deus é coisa muito diversa. Deus — supondo que Ele existe, o que os defensores desta opinião concedem sem o demonstrar — Deus, repito, é princípio da inteligibilidade, da inteligência e da intelecção; não porém no sentido de que nada se pode conhecer sem O conhecer ou antes de O conhecer a Ele; como sucede nas conclusões que de facto não podem conhecer-se sem conhecer os axiomas. Deus é princípio enquanto pela causalidade transmite ao espírito a luz com que ele conhece, e às coisas a luz imanente. É por conseguinte através da cau-

92

salidade que conseguiremos chegar até Deus; por demonstração portanto, e não por evidência.

E o mesmo sucederá, se da consideração da verdade em nós, passarmos à consideração da verdade

nas coisas.

A verdade existe, objectam estes, e é evidente que existe, porque negá-la seria ainda afirmá-la; pois até a proposição — a verdade não existe — , seria uma verdade. E do mesmo modo é também evidente que a verdade é eterna; porque se se afirmasse que em dado tempo a verdade não existia, seria ao menos certo nesse tempo, que a verdade havia de existir. Ora a verdade por essência é Deus; logo a evidência da verdade implica a evidência de Deus.

Este raciocínio peca por falar de verdade, e de verdade eterna como de uma coisa em si. Ora a verdade é a verdade das coisas, a relação entre as coisas e o espírito, relação baseada no ser. E embora seja evidente que o ser existe, não é contudo tão evidente que provém dum Ser primeiro, chamado por isso mesmo Verdade primeira. Admite-se com demasiada facilidade o que se devia demonstrar; e decreta-se arbitrariamente essa pretendida evidência.

Outros apelam ainda para o bem, argumentando assim: Todo o ser aspira ao bem; ora a origem do bem está em Deus; o bem é o próprio Deus; e nós, como seres inteligentes, não podemos aspirar assim por Deus com todo o nosso ser, sem termos a evidência d'Ele...

Resposta: Há de facto em nós, sob os auspícios do bem para o qual naturalmente tendemos, um sentimento confuso de Deus a que corresponde um conhecimento igualmente confuso. Isto porém não é propriamente conhecer que Deus

93

existe, assim como não é conhecer Pedro, o saber que *alguém* se aproxima, mesmo que seja de facto Pedro. A falta de nitidez do objeto opõe-se à evidência clara de *tal* objeto. Só da beatitude é que temos, neste caso, um sentimento nítido e conhecimento claro.

Mas quem ignora que a beatitude tem sido concebida pelos homens de todas as maneiras possíveis e, tantíssimas vezes, sem se importarem de Deus para nada? Montaigne chegou a contar 280 bens supremos propostos pelos filósofos!

Finalmente Santo Anselmo defendeu a evidência de Deus — mais filosoficamente, é certo, mas também um pouco sofisticamente, como adiante veremos — incluindo a existência na própria noção de Deus. O processo era bom; porque de facto, dizemos evidente aquilo que aparece como verdadeiro à simples análise dos termos, e cuja negação inclui uma contradição. Santo Anselmo argumenta que uma vez compreendido o significado da palavra — Deus — temos imediatamente a certeza de que Deus existe. Ora esta palavra significa um ser tal que é impossível conceber outro superior a ele. Ora o que existe simultaneamente no espírito e na realidade é superior ao que existe só no espírito; e além disso seria possível conceber uma perfeição que na realidade não existe? — Logo conceber a noção de Deus e afirmar que Ele não existe, são atitudes contraditórias. Se à nossa ideia de Deus não correspondesse um objeto, a própria ideia se desmorona. Ora nós possuimo-la de facto. Logo temos também nessa ideia a certeza imediata duma existência que não se pode dissociar dela. Pode negar-se esta existência com palavras, e até ruminar interiormente esta negação; será todavia negação apenas aparente, pois o

94

espírito no seu movimento próprio e necessário há de afirmá-la sempre.

Santo Tomás examinou por várias vezes esta argumentação, já simplesmente para a refutar, já para tentar tirar dela uma verdade preciosa, como vimos há pouco.

Eis a sua tese: Uma vez admitido Deus, quer na realidade quer na inteligência, admitem-se também os seus atributos essenciais tanto na realidade como na inteligência. E como primeiro destes atributos, apresenta-se-nos manifestamente o — existir por si mesmo — porque sem ele Deus não explicaria nada, pois não poderia ser considerado causa do ser. Portanto, se Deus existe, ou em si ou em nós, há de existir, onde quer que se encontre, em razão da própria natureza, e a sua existência há de estar incluída nele, com Ele se há de identificar; e assim quem tivesse a intuição deste objeto reconheceria intuitivamente a evidência desta afirmação — Deus existe — com uma evidência incomparavelmente mais clara que a do princípio de contradição. Mas a opção entre os dois modos de existência — existência ideal e existência real — aplicáveis a Deus, ainda não fica decidida com o que dissemos. Não temos a intuição de Deus; por conseguinte, a identidade entre sujeito e predicado da proposição — *Deus existe* — não é para nós imediata; temos portanto de chegar a ela pela demonstração. Feita esta demonstração, ficaremos a saber que Deus realmente existente, é também realmente idêntico ao seu ser, e que seria impossível negar a sua existência, sem cair em contradição. Poderia chamar-se a isto provar *a posteriori* a evidência *a priori* da existência de Deus. Mas antes desta

85

prova nada se pode afirmar e as admiráveis subtilezas de Santo Anselmo deixam o problema na mesma. Pecam por dois lados. Primeiramente, quando Santo Anselmo pretende passar da ideia contida na palavra — Deus — , como todos a entendem, para a existência de Deus, supõe que toda a gente vê nesta palavra o que

ele requer para a sua tese, isto é, que Deus é o ser acima do qual nada superior se pode conceber. Ora isto é falso, pois na antiguidade muitos fizeram de Deus um ser corpóreo, ou O confundiram com o mundo; mais tarde houve quem falasse dum *Deus finito,* e doutores ilustres como São João Damasceno, ao enumerar os sentidos da palavra Deus, nunca se lembraram do que lhe dá Santo Anselmo. E hoje, elucidados pela etnologia, acerca das concepções religiosas dos povos primitivos, sabemos muito bem que lhes são estranhas tais noções metafísicas.

Em segundo lugar, embora se concedesse que a palavra Deus não pode tomar-se em sendo diferente do de Santo Anselmo, falta transpor o abismo entre a concepção desse Deus — o ser superior a tudo quanto se possa conceber e por conseguinte existente por si mesmo — e a sua existência real.

O adversário poderá continuar a afirmar que o concebe *superior a tudo,* como realmente existente, como existente por si mesmo, como não podendo não existir, de tal maneira que nem se pudesse sequer supor que não existe. Assim o concebe, é verdade; mas que se conceba assim ou de qualquer outro modo, não é lícito concluir que existe de facto; e além disso é ilógico afirmar que a existência de facto acrescentaria alguma coisa ao meu conceito. É que se misturam aqui

96

duas ordens. Uma existência real não se pode somar com um conceito para lhe aumentar a grandeza. Podemos ampliá-lo, incluir ou não incluir nele a existência, a subsistência por si mesmo, a evidência intrínseca e tudo o mais que quisermos, contanto que o possa conter e na forma em que o possa conter; mas nem por isso deixará de continuar na sua ordem. Seria preciso uma ponte, para atravessar desta designação ideal para a realidade positiva. Mas falam-nos de evidência imediata... Ora continuar obstinado na ideia e nos postulados internos da ideia, é condenar-se a concluir apenas ideia.

Além disso, mesmo simplesmente sob o aspecto lógico, há nesse raciocínio um erro claro, pois Santo Anselmo considera como equivalente o *conceito* dum ser realmente existente, e a *afirmação* da sua existência. Ora um simples conceito, por si, não chega para justificar uma afirmação. É que há aqui duas *operações do espírito*: — a *simples apreensão* e o *juízo* — que se não incluem uma na outra. O mero facto de chamar a Deus — *Aquele que é* — nada adianta na afirmação da sua existência real. Apesar do paradoxo, *Aquele que é* pode muito bem não existir. Se porém se afirma a sua existência, tem de ser, ou em virtude duma intuição — pretensão contaminada de ontologismo — ou mediante uma demonstração que os adversários recusam.

Todavia, transparece do esforço de Santo Anselmo um profundo sentimento de Deus, uma análise admirável das condições do primeiro Princípio, um esforço psicológico gigantesco e um alento religioso que resgatam largamente a deficiência lógica da *prova.* Não há prova mas há, como preâmbulo da prova, ou como ilustração, um edi-

97

fício sistemático imponente e sólido da *hipótese de Deus.*

II - QUE PODEMOS NÓS SABER DE DEUS?

— AS CINCO "VIAS" —

A esta questão já se deu a resposta, pela necessidade das circunstâncias, mas somente dum modo negativo.

Pretendia-se convencer-nos de que era inviável qualquer demonstração de Deus, afirmando-se: "Se há Deus, é infinitamente incompreensível; não podemos saber o que é, nem se existe". Quanto a este último ponto já mostrámos que se pode saber se Deus existe, mas ainda não demos a prova da sua existência; quanto ao primeiro, ou seja o que é Deus, fomos fazendo concessões mas sem acrescentar nada de positivo, e até sem, precisar bem o que concedíamos. Temos, portanto, de retomar estes dois pontos.

Como havemos de proceder para mostrar racionalmente que Deus existe? — Santo Tomás traçou na *Suma* cinco *vias* para chegar a esta conclusão. Não vamos agora segui-las uma por uma, porque já o fizemos noutra obra[7], e muitos outros têm feito o mesmo[8]. Consideremo-las no seu conjunto que pode sintetizar-se assim:

98

[7] *Saint Thomas d'Aquin.* Collection des grands Philosophes. Paris, Alcan.
[8] Garrigou-Lagrange. *Dieu, son existence et sa nature.* Paris, Beauchesne.

Tudo o que à nossa volta observamos, apresenta-se-nos como um encadeamento de existências que se sucedem originadas umas pelas outras, como uma inter-comunicação e permuta de atributos, uma escala de valores, uma consecução de resultados, ora parciais ora gerais, cada vez mais generalizados até formarem um universo. É uma ordem constituída por séries que se cruzam e entrecruzam, um cosmos de combinações que se subdividem indefinidamente, mas onde tudo se move numa inter-dependência. Este ser provém de outro que tem a sua razão de ser noutro, e este, por sua vez, ainda depende de outro; aquele efeito nasce daquela causa que para agir precisa de outra, e esta de outra; uma mudança qualquer, seja local, qualitativa ou quantitativa, exige uma origem dessa mudança, e esta depende duma segunda que, por sua vez, nasce duma terceira.

Certa perfeição apresenta-se numa parte em determinado grau e noutra em grau diferente, em condições tais que denunciam outra perfeição como origem comum; e se compararmos esta com outra do mesmo género, torna a pôr-se a mesma questão. E na ordem das classificações um elemento agrega-se a outro para fazer uma combinação, esta funciona como elemento em relação a outra, organizam-se os grandes conjuntos e manifestam-se bens que abrem perspectivas para outros mais amplos. Tudo isto podia sintetizar-se num termo abstrato muito familiar aos filósofos, um imenso *condicionamento,* em virtude do qual, o ser e os seus benefícios circulam nas diversas ordens, sob as mais diferentes relações e variadas formas.

Como se poderá explicar, e que supõe este encadeamento? Será possível mostrar que toda

99

esta sagrada agitação da natureza denuncia o concurso divino?

Há quem diga que tudo isto é subjectivo, que só em nós se verifica. Poderíamos sorrir e passar adiante, mas a caridade obriga-nos a declarar que isso não muda em nada a questão; faz apenas com que depois surjam outros problemas. Pois estes diferentes estados de nós mesmos condicionam-se entre si, do mesmo modo que as coisas; portanto se não se pudesse encontrar a Deus como princípio das coisas, poderia simplesmente cada um encontrá-lo em si mesmo.

Outros por seu lado afirmam que isto é de facto real, mas como um Todo; que a fragmentação é devida à análise, criada pelo pensamento devido à sua estrutura para as necessidades da acção. Mas também isto deixa a questão na mesma, como vamos já mostrar. Para o senso comum, no fim de contas para toda a gente, ultrapassada a zona de argúcias que só complicam inutilmente o problema, o universo existe realmente; e subsiste com esta contextura de vasto e multiforme encadeamento que mais uma vez nos leva a perguntar até onde nos conduzirá.

Em qualquer ordem de coisas, cada qual dá apenas do que tem. E portanto se o não tem de si, recebe-o doutro. O facto de se darem mudanças e séries escalonadas, prova que existem origens donde procedem; algumas das quais são-nos evidentes; a natureza mostra-no-las em número e variedade de toda a espécie. O que é preciso é investigar onde estão as origens primordiais, as energias primeiras, os seres e perfeições primeiras, as *razões* primeiras de tudo o que se nos apresenta; pois em qualquer série de causas, do primeiro é que procede tudo o mais. Quando, por

100

exemplo, se suspende um lustre do tecto, por meio dum cadeado, o elo mais próximo é que o segura; este porém tem de encadear-se noutro que se encadeará no terceiro; e só do último elo é que fica tudo dependente. Pois, do mesmo modo quando se produz qualquer ser, esta produção supõe uma condição imediata chamada geratriz, condição que está também condicionada por todas as espécies de fatos, requeridos para se explicar a sua existência e acção; e cada um destes fatos está ainda dependente de outras condições, e assim por diante, até se subir às grandes engrenagens do mundo.

As mesmas considerações se terão de fazer, quando no ser assim produzido se buscarem as razões da sua atividade e do seu ulterior aperfeiçoamento; e o mesmo se dará se, em vez de um ser, se tratar dum estado, qualidade, disposição, ou atributo que se alcança. Embora o ser se apresente sob muitas formas, as suas leis essenciais são sempre as mesmas; e a que estamos a analisar é uma das mais profundas.

Uma vez que cada ser dá apenas o que tem, o intermediário só por si nada explica; porque embora, de facto, dê alguma coisa, só a dá na medida em que a recebe, o que equivale a dizer que a não tem; é simples canal e não nascente. Portanto, nas séries causais, não se pode apelar indefinidamente para canais ou intermediários; "nas causas não se pode prosseguir indefinidamente", não só porque a infinidade de elementos do universo parece ser impossível, mas também porque afinal para nada serviria, nada explicaria; o curso da natureza continuaria sem causa suficiente.

Qualquer condicionamento é composto por

101

três termos essenciais: origem, meio transmissor e resultado final, ou seja — uma nascente, canais e um efeito. Que o sistema de canais seja mais ou menos extenso, que o meio seja simples ou múltiplo, que o número de intermediários seja finito ou infinito, isso é o mesmo. "Mas se se suprime a nascente, nem que os

intermediários sejam infinitos, nunca poderão substituí-la; porque se os canais transmissores nada têm para transmitir, dar-nos-ão apenas a infinita e inútil vacuidade do seu infinito.

Ainda que se negar, como dizia há pouco, a realidade dos elementos como elementos, considerando-os apenas como resultado de decomposição conceitual, de tal forma que não houvesse distinção real entre causas e efeitos, nem partes da harmonia universal, nem movimentos coordenados, nem escalas de valores, nem mudanças, mas só a unidade fundamental, donde depois se tiraria tudo, mediante uma análise nascida das nossas categorias mentais e exigida pela acção, ainda assim os resultados da análise, de que falamos, rasgar-nos-iam uma clareira para a unidade que se afirma estar-lhe subjacente; avançando sempre na decomposição analítica, havíamos de chegar a um *menos* que suporia antes dele um *mais;* e subindo de *mais* em *mais,* teríamos forçosamente de ir dar a uma integração que se reduziria às nossas conclusões anteriores.

Dizem-nos que o princípio de causalidade, no fundo, vem a exprimir simplesmente que as coisas formam um Todo; e que o carácter e realidade das coisas dependem precisamente da inserção neste Todo, pois nisto precisamente consiste a sua natureza. Concedemo-lo. No entanto, tem de se confessar que nem todos os fenómenos estão em

102

relação imediata e independente com o Todo; há interposições e mediações; há séries; negá-lo seria destruir o objeto da ciência. E além disso, é preciso ainda determinar o carácter do Todo. Se este carácter no-lo apresenta como divino, ficaremos satisfeitos, *contanto* que se estabeleça — o que aliás se impõe necessariamente — a transcendência de Deus.

Ponhamos agora de parte estas concepções para reparar com todo o cuidado no seguinte: quando, para chegar a um Primeiro Ser, subimos a cadeia dos fenómenos e dos seres que mutuamente se condicionam, não fazemos a ascensão através do curso do tempo mas através do que há de mais essencial no condicionamento, que é a sua *actualidade.* É que as causas do universo não se podem atingir no percurso através do tempo. O passado só é condição do presente, quanto ao devir, e não quanto ao ser; não pode dar ser a nada, pois como passado já não existe; logo não pode gerar o presente nem explicar a sua actualidade, nem ser-lhe razão imanente ou externa, próxima ou remota. O pai é causa do nascimento do filho, causa que entra em colaboração com as causas gerais requeridas para qualquer geração como suportes de qualquer ser; mas, dado este facto, a acção paterna nada mais explica; tanto assim que apesar do seu desaparecimento o efeito continua; pois ao ser gerado basta-lhe agora a intervenção das causas gerais e a sua consistência interna. E o mesmo sucede com tudo o mais. Enfim, a regressão explicativa que intentamos não é uma regressão na ordem do tempo, uma investigação de origens temporais. Para as séries causais raciocinamos como numa série de bolas dispostas em linha recta e tocadas umas nas outras;

103

basta impelir a primeira para fazer deslocar *imediatamente* a última; pois é também assim que a causa primeira dá razão, *actualmente,* do mais longínquo efeito[9].

Esta observação é capital; porque se a série de causas consideradas, fosse composta de seres simplesmente sucessivos, em que cada um fosse causa do seguinte, sem a acção exercida sobre o último resultar de todo o conjunto, nada impediria que estas causas assim *ordenadas* mas não *subordinadas* na sua causalidade, fossem infinitas em número. Santo Tomás que também acredita na possibilidade dum mundo eterno em que as séries de gerações se sucedessem sem termo, chama a esse infinito um infinito acidental, isto é, sem relação essencial de causalidade. Porém na ordem da causalidade, integrado na série causal, o infinito repugna, porque se opõe à reunião de todas as condições requeridas para um fenómeno; suprime o termo original donde se julga que há de provir o fenómeno ou o ser.

Eis-nos chegados às origens primeiras, aos pontos de partida do ser e da atividade, da perfeição de qualquer forma ou grau, e da ordem. É fora de dúvida que estas origens existem, exige-as a razão e procura-as a ciência que parece pressenti-las; e por isso faz cada dia novos esforços por encontrar as mais altas e autênticas. Suponhamos que, mediante ela, julgávamos ter encontrado o ponto de partida da vida, a origem das criações astrais e das evoluções que elas regem, o ponto de partida último ou longínquo de todos

104

os movimentos que observamos, de todas as organizações e perfeições que descobrimos no mundo. Que deveríamos exigir destas origens para as considerar como verdadeiras origens, para serem de facto primeiras? — Exigir que tivessem tais características que a sua existência, a sua atividade, o seu concatenamento, se o tivessem, a sua perfeição, o seu todo, se justificassem em si mesmas sem recorrer a outro. Pois explicar um fenómeno, é pensá-lo em função dos seus antecedentes imediatos, estes em função de outros e estes últimos ainda em função de outros, numa palavra, em função da totalidade das coisas nas suas

[9] Trata-se, é claro, duma simples comparação. Porque de facto, gasta-se certo tempo na transmissão do movimento de umas bolas às outras.

condições primordiais e suas nascentes primeiras. Requere-se portanto, se o real é inteligível — e para nós, seres inteligentes, o real só existe na medida em que é inteligível — e se o pensamento humano na sua atividade mais essencial não é pura ilusão, requere-se que estas condições, estas origens do ser universal, possam ser pensadas sem apelar para o quer que seja. Pois a isto é que damos o nome de necessário; necessário, repito, não só porque não há de carecer de nada, não há de morrer, nem degenerar ou tornar-se diferente do que é, mas também porque tudo isso lhe é absolutamente impossível por ter em si mesmo a sua razão total; portanto as coisas que dele derivam, dele recebem o ser, ele porém nada recebe de outrem, nem sob a forma de inteligibilidade nem sob a de ser.

Platão, no *Fédon,* acusa Anaxágoras precisamente de não ter sabido realizar este último esforço de investigação: "Anaxágoras só vê a causa do que existe, e não vê aquilo sem o qual a causa não seria causa. É verdade que existe a matéria; e o instrumento (ou o intermediário); mas existe

105

também o bom, o divino, o Princípio imortal, que é o único capaz de ligar e abraçar tudo".

De facto a análise do necessário por nós requerido, revela-nos exigências assombrosas. Primeiramente poderemos provar, através de demonstrações sucessivas, que esse necessário não é múltiplo, como nos poderia parecer a nós por subirmos até ele por séries diversas, mas único, como um centro de convergência universal. Poderemos depois demonstrar que é incorpóreo, porque o que é corporal é múltiplo, ao menos em potência, e está ainda *em potência* sob outros muitos aspectos; — que é absolutamente simples, aliás seria posterior aos seus componentes, levantando assim o problema da sua origem e síntese; — que tem de ser absolutamente perfeito para poder comunicar, como causa suficiente, todo o ser e perfeição, que enriquecem as coisas; — que é por isso mesmo o supremo Bem, fonte de todos os bens e que os unifica na sua pura e simples excelência; — que é portanto dotado de infinidade, o que de facto é o mesmo que ser perfeito com exclusão de qualquer limite; — e por conseguinte que está presente em todos os lugares e no íntimo de todas as coisas, porque para actuar sobre qualquer coisa, é preciso tê-la presente sobretudo se nessa actuação se tem de comunicar o ser com todas as suas características; — que é imutável e sem possibilidade de adquirir nada, pois isso suporia nele potencialidade e tendência em vez de plenitude; — que é dotado de conhecimento e não é inconsciente, porque na plenitude do ser presente a si mesmo, livre de toda a matéria e potencialidade, realiza-se a perfeição daquela intimidade do sujeito e objeto, que é o conhecimento; — e portanto que se conhece perfeitamente a si

106

mesmo, em si mesmo, e que em si conhece tudo o mais, por ser fonte de todas as coisas, não apenas num aspecto particular, mas sob a razão total de *ser;* — que, por conseguinte, tem em si as idéias de todas as coisas reais e possíveis, quer dizer, conhece-se a si mesmo como participado ou participável; — que é a Verdade substancial porque o seu ser é a própria essência da verdade que se encontra nas coisas, e a própria essência da verdade que se encontra no espírito que as julga, e porque estes dois casos nele se identificam; — que é vivo, ou melhor, que é *Vida* pois tudo o que nele se contém e particularmente a sua inteligência suprema, está perpetuamente em acto; — que possui uma vontade, mas vontade soberanamente livre, pois é apenas o pendor da inteligência, e do mesmo modo que ela, proporcionada ao ser; o qual sendo causa de tudo pela inteligência, é necessariamente senhor de tudo pela vontade; — e daí que esse necessário ama, e que é movido só por amor em tudo quanto faz; pois, se comunica o ser com todos os bens que o acompanham, não é por interesse seu, mas só por efeito do seu amor criador; — que é justo e misericordioso, pois dá a cada ser o que compete à sua posição e natureza, e cumula com a sua plenitude todas as misérias do ser criado, dentro dos limites da sua justa sabedoria; — que é providência, pois a ordem das coisas está integrada na própria essência delas, e portanto não pode ocultar-se aos olhares daquele de quem procede todo o ser; — que tudo obedece ao seu poder, idêntico ao seu Ser, causa de todo o ser; — e que, finalmente, a sua mais alta atividade é a volta consciente da sua perfeição sobre si mesma, a sua felicidade.

Atingimos portanto a Deus; porque atingimos

107

o que se encerra nesta palavra tomada na sua acepção mais alta e mais completa. E a resposta à dupla interrogação que nos propusemos — "existirá Deus, e que poderemos saber d'Ele" — , vem assim a coincidir. Para Deus, existir é ser tudo isto. Sabemos que Deus existe porque é necessária a existência dum ser com todas estas características; e sabemo-lo porque precisamos do necessário, e do necessário primeiro, absoluto, totalmente independente; e sabemos que precisamos dum necessário assim, porque este necessário com uma imobilidade semelhante à do eixo duma roda em movimento, é o que se requer, como ponto de partida, como fundamento e condição inevitável do que existe.

A TEODICEIA

É claro que o filósofo que assim fala, tem obrigação de provar todas estas sucessivas proposições, deduzidas do necessário. É precisamente este o objeto da teodiceia natural, que nele se emprega inteiramente. Por isso é que dizíamos atrás, e deve de facto dizer-se, que a teodiceia se reduz a uma desenvolvida demonstração de Deus. Santo Tomás repete-o também continuamente, afirmando que ela responde simplesmente à pergunta — se existe Deus *(an sit)*. Quanto à sua natureza *(quid sit)* declara-a inacessível, como já dissemos. Pois assim como o visível procede sempre do invisível, assim o pensável tem a sua origem no impensável divino.

E talvez alguém nos interpele: — mas como é isso? — repetis interminavelmente os atributos de Deus, para chegar à conclusão de que Deus é incognoscível? Então, o que é conhecer? afinal

108

que valor têm estas "deduções e atribuições, estes múltiplos e maravilhosos "nomes" que se dão ao primeiro Princípio?

Essa é que é a grande questão. Já expusemos os termos e até indicámos a solução, na medida do necessário, a uma questão introdutória; mas vamos insistir nela porque de facto nenhuma das "teses" de Santo Tomás honra tanto o seu gênio e atilada sabedoria, como esta.

III — QUE VALOR TEM OS NOSSOS CONHECIMENTOS ACERCA DE DEUS?

Como havemos de proceder, pergunta Santo Tomás, para determinar o nosso conhecimento a respeito de qualquer coisa? — Só temos um meio: distingui-la de todas as outras e determinar assim o lugar que lhe compete no quadro dos nossos pensamentos. Com esse intuito vamos procedendo por aproximações; determinamos primeiramente o *género* de objetos a que pertence a coisa a definir; depois determinamos as *diferenças* que servem para caracterizar cada vez melhor a coisa em estudo, que a cada novo passo se vai separando do grupo de objetos onde antes uma noção vaga a incluía confusamente.

E ao tratar de Deus, poderemos proceder do mesmo modo? Cingindo-nos às palavras do catecismo poderia parecer que sim. "Deus é um puro espírito, infinitamente perfeito, que sabe e vê todas as coisas etc...." E mais convencidos ficaríamos se lêssemos o índice de um manual de teologia. O senso comum, quaisquer que sejam as suas idéias acerca de Deus, vê-se obrigado a

109

exprimir-se, pela fórmula — : Deus é um ser que... Ora tanto nestas expressões como na definição de "Deus é um puro espírito..." ou qualquer outra semelhante das apresentadas antes, parece que se encerra Deus num *género;* e do género passar-se-ia à *espécie,* mediante as *diferenças* constitutivas, próprias para caracterizar a Deus completamente. Isto porém são apenas aparências falsas. Pois não há género nenhum que possa encerrar a Deus, conter a Deus; nem sequer o falso género do *ser* cuja noção embora não seja homogénea, todavia, em certo modo, reúne tudo em si mesma. Mas já dissemos que Deus está acima do ser, e por conseguinte para além do ser, como sua Origem. Logo, se Deus está acima do ser, com mais razão está acima das *categorias* que nos revelam o ser e nos designam os *géneros,* como *substância, qualidade, quantidade, lugar, duração,* etc, etc.... E com muito mais razão ainda está acima e para além das *diferenças* com que o espírito precisa estas noções e as aplica aos seres, e que são por exemplo, *matéria, espírito, indivíduo, pessoa, inteligência, potência, bondade, justiça* e em geral qualquer atribuição substancial ou acidental, qualquer qualificativo vindo das classificações gerais onde inevitavelmente se ordena tudo o que existe.

Quer isto dizer que Deus não pode ser definido, nem total nem parcialmente, por uma definição positiva. Sob este aspecto, é verdade que falar de Deus, com pretensão de O definir, é claro, é sempre dizer um erro parcial; e pensá-lO, nesta mesma atitude de espírito, é deformá-lO, rebaixá-1O, e para dizer tudo, negá-1O. Uma vez que se torne verdade em nós, deixa de ser o Deus verdadeiro e o pensamento já se não dirige mais do que a

110

um ídolo. Neste ponto de importância capital, Santo Tomás é inesgotável. Vimo-lo já louvar a Deus por ser incognoscível, considerando esta prerrogativa o mais alto e precioso atributo para glorificarmos a Deus. "Deus, exclama ele, permanece numa espécie de noite ignorada, e por esta ignorância é que estamos mais perfeitamente unidos a Ele, enquanto estivermos nesta vida". (Sentenças, L. I, Dist. XIII, a. I, r. 4). E São João Damasceno considera Deus como um "Oceano de substância sem determinação nem limite, fórmula que Santo Tomás faz sua. No mesmo autor encontra o seguinte: "De Deus, é impossível dizer o que é em si mesmo; com mais exactidão se fala d'Ele, negando tudo, pois de facto, Deus não é nada do que existe. Não

que Ele não exista, mas porque está acima de tudo o que existe, acima do mesmo ser". (Fé Ortodoxa, L. I, 4).

Quer isto dizer, que ao procurarmos definir a Deus, temos de nos restringir às *diferenças* negativas que O caracterizam dizendo o que Ele não é, constituindo-O "por negação", purificando-O de tudo o que repugna ao lugar que deve ocupar, que é o de Super-Ser. E assim diremos por exemplo; 1.° Deus não é um puro ideal; 2.^{0} Deus não é mero fenómeno; 3.^{0} Deus não é corpo; 4.^{0} Deus não é ser sensitivo; 5.^{0} Deus não é inteligência vinculada a um sujeito, dependente de um objeto, etc., etc.; e conhecê-1O-iamos propriamente (na medida em que pudemos conhecê-lo) quando O tivéssemos distinguido de tudo, quando tivéssemos negado d'Ele tudo, como alguns místicos mais audaciosos que nos falam do nada de Deus para afastar do Super-Ser — o único subsistente — o falso ser das criaturas.

Este aspecto porém não é o único que nos é

111

dado considerar. Melhor: sem se pôr de parte, este aspecto pode contudo completar-se e esclarecer-se, de modo que se aproxime dos nossos pensamentos Aquele que deve ser a nossa vida. Embora renunciemos a definir a Deus, podemos todavia falar d'Ele com certa precisão; podemos caracterizá-1O indirectamente pelos vestígios impressos nas suas obras, que são afinal os motivos que levaram o nosso espírito a afirmá-1O. Pois não seria contraditório afirmar que Deus existe, e negar-Lhe aquilo sem o qual não poderia desempenhar o seu papel, nem satisfazer às exigências que reclamaram para nós a afirmação da sua existência? — Reclamamos Deus como causa de todo o ser, porque o ser, sob qualquer forma ou manifestação, requeria este postulado; porque este *menos* exige um *mais,* e este pretendido *todo* exige uma realidade que o envolva e o transforme de facto num Todo. Posto isto, não se pode negar a Deus a plenitude de valor que esta exigência supõe. Para que serviria Deus se não se encontrasse nEle em estado eminente, o que Ele deve comunicar, sob a forma — ou com ausência dela — conveniente ao primeiro Princípio? Uma vez que a Deus pertence comunicar o ser, tem de possuir todo o ser concentrado no seu mistério; pois é Ser por si mesmo, a origem do ser participado e comunicado. Não será portanto legítimo atribuir-Lhe tudo o que no ser é verdadeiro ser, isto é, perfeição, valor, e que na sua noção não inclui limite nem degradação? Para chegarmos até Deus, tomámos como ponto de partida o ser criado, e fomos subindo mediante certas relações (definidas da parte do ser criado) entre aquilo que existe e aquilo que lhe deve dar existência, entre a árvore e a raiz oculta a nossos olhos, entre a luz difusa e o astro lon-

112

gínquo. Seria porventura arbitrário denominar a Deus, tendo em conta estas relações, atribuir-Lhe — com as devidas precauções, já se vê — características tiradas não daquilo que é e nós ignoramos, mas daquilo que nós somos, nós criaturas; características tiradas daquilo que é este ser recebido do Ser por si, que o irradia como halo de luz em volta do sol?

Deus é plenitude sem limites, "oceano de substância infinita e indeterminada"; oceano em que não há ilhas nem rochedos onde o pensamento repoise, oceano em que se não podem distinguir correntes, nem vislumbrar ondas. Mas o ser criado que d'Ele brotou, reflecte-se n'Ele como árvore frondosa na limpidez das águas; e por este reflexo do ser criado já podemos denominá-1O e qualificá-1O. Poderíamos dizer com Paulo Valéry, em *Aurora,* adoptando as Idéias personificadas pelo poeta:

"*Lançámos sobre teus abismos*
Nossos fios primitivos
E a Tua pura natureza
Prendemos em teia fina
De trémulos preparativos"[10].

Por conseguinte, esta denominação de Deus, se se atende às modalidades e multiplicidade de

113

atributos, é uma denominação própria da criatura; se porém se atende ao conteúdo essencial dos termos atribuídos, é de facto uma denominação própria de Deus, pois como fonte original, contém em certo modo "mergulhado no infinito", como diz Santo Alberto Magno, o substrato das nossas qualificações.

[10] Aqui deixamos o francês intraduzível de Valéry:

Nons avons sur tes abîmes
Tendu nos fils primitifs,
Et pris ta nature nue
Dans une trame ténue
De tremblants préparatifs.

N. do T.

A isto costumamos nós chamar, em teologia tomista, o *método da analogia* que é preciso compreender bem.

ANALOGIA

Analogia, dum modo geral, significa semelhança. Há porém semelhanças de vários géneros e, nomeadamente, semelhanças directas, como a do pai e filho, do soberano e ministro, a quem se aplicam atribuições comuns em virtude das suas relações mútuas; e as semelhanças indirectas que se fundam simplesmente na semelhança de duas relações, como quando se diz do capitão do navio que é o rei de bordo, para significar que o capitão é no navio, o que o rei é no reino. No primeiro sentido, não pode haver analogia entre Deus e as criaturas, porque os nomes e qualificativos tirados das criaturas, as palavras humanas, quaisquer que sejam, não poderiam convir ao primeiro Princípio. Não é verdadeira a afirmação de que Deus é bom, sábio, poderoso, inteligente, nem sequer de que *existe* ou é *ser,* se por isso se julga que sob a designação de bondade, sabedoria, poder, inteligência ou ser, existe alguma coisa comum a Deus e a nós. Tal comunidade, ou participação, numa noção real e directamente comum, julga-a Santo Tomás, não só "absolutamente errónea" mas "ridícula" (Q. 2, da Verdade, a. I). E isto pela

114

simples razão de que em Deus não há qualidades, não há distinção entre sujeito e atributo, e muito menos distinções qualitativas exprimíveis por termos humanos. Aquilo a que chamamos sabedoria, em Deus, é idêntico ao que chamamos bondade ou poder, que é também idêntico àquilo a que em Deus chamamos ser, que por sua vez é idêntico ao mesmo Deus. Em Deus só há Deus, só há indistinção, pois sendo essencialmente infinito, só o infinito pode existir nEle; ora o infinito não se *distingue* do infinito.

Não basta, portanto, afirmar que Deus é sábio e o homem também, mas que a sabedoria de Deus , está no grau máximo, e que a do homem é deficiente; a de Deus é infinita e a do homem finita, sem deixar contudo de ser sabedoria.

Isto não basta, repito, ou melhor é contraditório; porque declarar infinita, a sabedoria de Deus, é identificá-la com todos os outros atributos divinos, com o ser divino; é portanto afastá-la infinitamente da nossa que, por ser por natureza definida, é limitada e distinta de nós mesmos. Logo não existe nenhum atributo realmente comum, nem qualquer noção aplicável, sem mais, ao sujeito criado e ao divino. As criaturas dividem a perfeição, classificando-a com nomes diversos; Deus porém contém-na em sintese anónima, pois nEle, não há atributos distintos, nem características ou essência definida. É portanto um erro tratar das *suas* perfeições como perfeições definidas e distintas, embora se afirme que a *sua* perfeição é a do ser transcendido e contemplado na sua origem. Nada do que lhe atribuímos lhe convém *formalmente* a não ser que se ajunte logo *eminentemente,* para notar que o atributo em questão se verifica em Deus na plenitude do seu valor infinitamente ili-

115

mitado, e que portanto é inacessível a qualquer *nome* por estar difundido e integrado no Super-Ser.

No segundo sentido, a analogia, funda-se, como dissemos, não numa semelhança imediata entre duas coisas, mas numa semelhança de proporções relativas a essas duas coisas. Embora não exista de facto relação alguma entre esses seres a que se aplica uma noção comum, esta noção atribui-se-lhes porque um deles está para o outro (ou para si mesmo, considerado como outro) como o segundo está para um quarto. Assim por exemplo, o número 6 é semelhante ao 4, por um ser o duplo de 3 e o outro o duplo de 2; e por isso, apesar de diferentes, pode aplicar-se a ambos esta qualificação comum de *duplo.*

Aplicando esta doutrina ao nosso caso, não vamos dizer que entre Deus e a criatura há qualquer relação determinada ou formas de existência realmente comuns; mas que a relação de Deus para Deus é semelhante à de criatura para criatura. Deus é para Deus, considerado na plenitude do seu ser e da sua perfeição, o que o homem é para a inteligência, bondade ou poder do homem, ou para qualquer coisa que se possa atribuir a ele ou a outra criatura; contanto que esse atributo não inclua em si imperfeição.

Pois Deus é para si mesmo, na sua indistinção, tudo o que estes termos separadamente querem significar. Enquanto distintos referem-se apenas ao homem; mas como Deus os absorve a todos na riqueza do seu ser que os excede infinitamente, chamando-se Deus, faz o mesmo que o homem quando aplica a si todos estes nomes. Podemos portanto pensar a Deus, vendo nele somente a Deus, como pensamos o homem dotado de inteligência, bondade, poder...

116

E assim, por brevidade, sem nos deixarmos iludir sobre o alcance das palavras, mas simplesmente porque os homens têm de falar como homens, diremos que Deus é inteligente, poderoso, etc.

Estas locuções são imperfeitas e até equívocas, pois aplicadas a Deus não significam o mesmo que

aplicadas ao homem. Não são todavia puramente equívocas, porque apesar de tudo há nelas certa verdade, uma tal qual verdade embora fácil de contradizer se abandonarmos a nossa posição; mas absolutamente necessária, se a mantivermos. E a legitimidade da nossa posição justifica-se do seguinte modo: uma vez que a criatura exige a Deus em virtude do ser e perfeição que em si descobre, não se pode negar em Deus nada deste ser e perfeição enquanto é valor, sob qualquer forma, ou sem ela, que em Deus se contenha.

Esta posição é, como se vê, inteiramente negativa, em relação a uma verdadeira definição; e de facto nada nos dá a conhecer de Deus considerado em si mesmo. Dizemos que se não pode negar nada à Causa primeira; e correlativamente afirmamos que se lhe deve atribuir tudo o que na sua obra inclui perfeição; e vamos apontando os nomes desta perfeição. Bem sabemos porém que esta enumeração é errónea; e que a afirmação indirecta nada acrescenta à primeira negação; esta exigência é apenas a forma positiva do método por negação; continua portanto a ser verdade que "não sabemos o que Deus é, mas só o que Ele não é, e qual a relação de todos os outros seres para com Ele". (Contra os gentios L. I. c. 30). Em Deus não podemos passar além do problema da sua existência.

117

Por causa desta ambiguidade dos *nomes divinos,* temos de afirmar que estes nomes só são verdadeiros, e que os atributos aplicados a Deus só são autênticos, corrigidos por um perpétuo subentendido. Simplesmente considerados, entendidos ao modo humano, isso de modo nenhum; antes pelo contrário, são deficientes, falsos, blasfemos e "ridículos". Daí a audaciosa afirmação do pseudo-Dionísio, retomada por Santo Tomás, que tudo o que se afirma de Deus, mesmo com verdade, se pode com a mesma verdade negar; porque de facto, *de plano,* tudo o que d'Ele se diz é em linguagem de criaturas, própria só para criaturas, e portanto viciada por uma irremediável deficiência, quando se aplica a Deus; deficiência que se evita por uma piedosa negação. E assim, é verdade dizer que Deus é bom, pois na infinita perfeição de Deus, encontra-se a bondade como substrato do ser, ou melhor, do super-ser. Mas também é verdade dizer: Deus não é bom, porque temos de afastar d'Ele a menor distinção de atributo e de natureza, qualquer noção considerada como separada, ou afirmação que implique uma negação correlativa, como sucede com toda a linguagem humana. "Como disse o mestre de Santo Tomás, Santo Alberto Magno, Deus é ao mesmo tempo inominável e omni-nominável. É inominável; e o mais belo de todos os seus nomes é precisamente este de Inominável, porque O coloca, sem mais, acima de tudo o que se poderia tentar dizer". (Suma Teol. trat. III q. 16, r. 1). "Os termos, Pai, Deus, Criador, Senhor,... diz São Justino, não são nomes divinos, mas apelidos tirados dos seus benefícios e das suas obras". (Apologia, III).

E daqui se tira esta nova e surpreendente

118

consequência: Deus não é, propriamente, matéria de nenhuma ciência, nem sequer daquela que se chama Teodiceia natural, que para Santo Tomás é apenas um capítulo da metafísica geral, e portanto com as características desse tratado. Como ele diz, toda a ciência procede de princípios anteriores ao seu objeto *(ex prioribus);* ora como não há princípios anteriores a Deus, pois Ele é causa de tudo, até dos mesmos princípios, logo Deus não pode ser objeto de ciência, embora o possa ser de intuição. Podemos contudo demonstrar alguma coisa a respeito d'Ele como por exemplo, que existe, e que não é nada daquilo que nos revela a experiência; podemos atribuir-Lhe, por semelhança (*secundum similitudinem)* ou por analogia *(secundum analogiam)* certas qualidades cuja ideia tiramos daquilo que vemos; mas este trabalho de espírito baseia-se em objetos que não são princípios em relação a Deus, antes pelo contrário, Deus é que é princípio deles. E já que estudar uma coisa e os seus princípios constitui a mesma ciência, posto que o estudo dos princípios e das causas é apenas um aspecto do estudo das coisas, temos de concluir que de facto, na teodiceia natural, não é Deus que está em questão, não é Deus a matéria da ciência, mas o ser universal, a criatura; pois Deus é apenas considerado e atingido como causa primeira, e não em si mesmo. Por outras palavras, não há teologia natural, independente da metafísica geral[11].

Mas perguntar-se-á: então todos os termos aplicados a Deus são apenas metáforas?... Deus será inteligente só no sentido em que o piloto é rei?... E estamos assim caídos no simbolismo,

119

neste perigoso átrio do agnosticismo puro cujas consequências ninguém ignora! Tanto mais que todos estes termos são sinónimos, pois não correspondem a nenhuma noção particular, mas designam todos a mesma Divindade sem determinações nem formas. Será porventura a teodiceia, apenas uma longa tautologia?

A esta última objecção é fácil de responder; a primeira, porém, é um pouco mais delicada. Não é exacto afirmar que os termos empregados para qualificar a Deus são sinónimos; precisamente porque em si, não são qualificações divinas, mas simplesmente noções e locuções humanas. Correspondem directamente aos nossos conceitos e, portanto, diversificam-se com eles. E como apenas indirectamente correspondem à

[11] *Metaphysica, Prooemium.*

realidade divina, não são atingidos pela sua unidade, ficando por conseguinte com significados distintos, o que é precisamente o contrário dos sinónimos.

Se conhecêssemos a Deus directamente e pretendêssemos defini-lO com palavras nossas, nesse caso, desde que atingíssemos a sua perfeita simplicidade, só poderíamos dar-Lhe um nome; e se Lhe déssemos mais que um, teriam de ser sinónimos. Mas é que de modo nenhum conhecemos a Deus em si mesmo ou definimos; só mediante as criaturas, só pelos vestígios impressos nelas, é que podemos atingi-1O; e, portanto, só pelos atributos e nomes das criaturas é que O denominamos e qualificamos. É certo que estes nomes, finalmente, significam uma só coisa que é a simplicidade divina; mas directa e imediatamente significam uma noção humana, uma concepção parcial e imperfeita do espírito. "Por conseguinte, assim como às diversas perfeições das criaturas

120

corresponde um único princípio simples, representado pelas diversas perfeições das criaturas dum modo variado e múltiplo, assim aos múltiplos e diversos conceitos da nossa inteligência, corresponde alguma coisa absolutamente una e simples, apreendida imperfeitamente mediante estes diversos conceitos". (Suma, I, q. 13, a. 4).

Fica, portanto, refutada a acusação de tautologia. Pois tautologia é a repetição da mesma ideia com palavras diversas; e aqui são diversas, não só as palavras mas também as idéias; só o objeto expresso é que é idêntico; mas tirar do mesmo objeto idéias e expressões múltiplas, não é tautologia, é enriquecimento. A tautologia é inútil e fastidiosa; e quem teria a ousadia de dizer que é inútil exprimir a Deus sob todas as formas da vida, uma vez que esta expressão é o ponto de partida, a condição do contacto vivificante entre a nossa alma e a Vida suprema!

Para apreendermos uma realidade qualquer, temos de pensá-la e exprimi-la a nós mesmos; este acto de posse por parte do espírito requere-se sempre, antes de qualquer outra utilização. Como temos de recorrer a Deus para orientar a vida e justificar as suas mudanças e sentimentos, as suas exigências presentes e esperanças futuras, precisamos de O possuir como conceito, de amoldar ao nosso espírito o seu ser sob a forma de atributos, de tal maneira que O possamos comunicar e dar a conhecer; tanto mais que nos exporíamos a ver introduzida uma multidão de erros fatais, por falta de verdades que pelo facto de serem insuficientes rejeitámos.

Demasiada experiência temos deste facto.

Objecta-se por outro lado que a doutrina da

121

analogia se reduz a um puro simbolismo, por constituir um sistema de metáforas e não de verdades. Ora, isto também não é verdade; mas já advertimos que a resposta é mais delicada porque consiste em situar o *analogismo,* se assim se pode dizer, exactamente entre as duas noções extremas do conhecimento de Deus.

Esses extremos são o *agnosticismo* e o *antropomorfismo,* entre os quais fica o *simbolismo* e o *analogismo;* mas o analogismo evita formalmente o antropomorfismo, ao passo que o simbolismo se reduz a um agnosticismo disfarçado. O agnosticismo afirma que Deus se não pode conhecer de modo nenhum; é o grande X que a fórmula do mundo apresenta como incógnita; seria vão tudo o que d'Ele se dissesse; e qualquer interpretação, inútil e impertinente. É certo que o ser tem abismos de que apenas suspeitamos, sem o atingir, causa um calafrio de admiração e horror ao pensamento inquieto e prostra a alma religiosa em adoração; mas este termo de adoração tem apenas o significado de silêncio mudo, de respeitoso aniquilamento diante do Mistério.

E que acrescenta a isto o simbolismo? — Cede um pouco a esta irresistível inclinação que originou as religiões humanas; e admite-as a título de expressão provisória, de regime da alma, adaptado aos vários estados da civilização; quanto a Deus porém, sustenta que esse regime é absolutamente arbitrário. Segundo ele, Deus é absolutamente inexprimível; e portanto nada do que a respeito d'Ele se diz, é verdade, mas apenas útil invenção e imaginação; atitude que tomamos para connosco, esforço de ascensão espiritual, meritório e fecundo é certo, mas quanto os formas porque se manifesta, sem fundamento objectivo.

122

A concessão feita aos instintos humanos dá-lhe certo valor, mas pelo equívoco em que oscila, pode ser mais perigosa que o puro agnosticismo. No fundo, a doutrina é a mesma: A teodiceia é impossível; os "atributos" divinos não têm para o pensamento filosófico, valor algum; o "Incognoscível" é o único *nome divino.* Tudo o mais é subjectivo, de subjectividade individual ou colectiva; e por conseguinte, em si, arbitrário, variável, sujeito às flutuações do espírito, ao decorrer do tempo e às várias fases da nossa adaptação àquilo que nos transcende. Já se podem prever as consequências religiosas de tais postulados.

No extremo oposto dissemos que estava o antropomorfismo, sintetizado na fórmula irónica de Voltaire: "Diz-se que Deus criou o homem à sua imagem: o homem pagou-lhe bem". Os paganismos antigos eram todos antropomórficos, embora Goethe pretenda ver nesse culto antes a deificação do homem do que a

humanização de Deus. Conciliam-se bem essas duas interpretações correlativas. Até entre os filósofos houve quem defendesse o mais declarado antropomorfismo. Swedenborg chegou a afirmar: — Deus é um Homem — , e Renouvier: — Deus é uma Pessoa finita. É escusado dizer que tanto entre os cristãos como entre os judeus, apesar da sua adesão explícita ao Deus verdadeiro, se encontra, muitas vezes, uma concepção instintiva semelhante. Não importa. O que importa para nós em filosofia e que é também o mais comum entre os que sistematizam sobre Deus, é o antropomorfismo inconsciente, velado, por assim dizer, vergonhoso, mas que nem por isso é menos real. Crê-se — ou fala-se como se se cresse — que os atributos divinos qualificam a Deus da mesma maneira que a nós;

123

apenas engrandecidos e adaptados — como se crê — por uma *passagem de limite* que todavia os deixa com a mesma essência. O "número infinito" de Pascal é de facto um número; "não é par, nem é ímpar", e portanto tem de ser arrojado em certo modo, para o mistério; todavia é um número: assim também a inteligência que nós atribuímos a Deus seria inteligência simples e o mesmo se diga da bondade, poder e tudo o mais. Deus seria assim compreendido nas *Categorias;* e definível por partes, se assim se pode dizer. O Ser primeiro teria um substrato de ser, com determinada contextura e delineamento, um desenho, em vez da sublime indistinção e necessária simplicidade que ele exige. Ora se os nossos conceitos, mesmo os mais puros, têm em Deus alguma coisa que lhes corresponde propriamente, directamente, termo a termo, e se em Deus há alguma coisa diferente do próprio Deus, daquele Deus de São João Damasceno, — oceano sem determinações nem limites, — então adoramos um Deus falso, um Deus finito, um Deus homem; e filosoficamente esse Deus para nada serve; porque, como já vimos, o problema de Deus é o problema da origem do ser, e portanto do super-ser; logo, sempre que se meta a Deus no ser e nas categorias do ser, está-se inconscientemente a negá-lO. Mas no tomismo não sucede isso. A *analogia* de Santo Tomás não é uma simples super-elevação de todos os termos, uma sublimação de todos os conceitos conservados ainda na sua forma própria; é uma transposição total, em que o termo único, da parte de Deus, termo idêntico em cada nova atribuição, é o Inefável. A sabedoria de Deus é Deus; a bondade de Deus é também Deus e por conseguinte idêntica à sabedoria, com a

124

única diferença de que a significamos por outro termo para indicar a plenitude indistinta do ser primeiro, plenitude que compreende e ultrapassa todos os significados das nossas palavras, sem todavia corresponder *denominadamente* a nenhuma; por isso dizia Santo Alberto Magno que Deus era *inominável.*

E se há pouco o dissemos *polinominável* e *omninominável,* foi com a correcção da analogia, a indicar as deficiências do nosso modo de conhecer e a impotência de pensar o uno, sem o fazer mediante o múltiplo, e de o exprimir sem ser pelo *raciocínio;* isso porém não queria dizer que o julgávamos assim; antes pelo contrário, afirmamos contra o nosso pensamento, o seu carácter humanamente impensável, e contra a multiplicidade das nossas expressões inconsistentes, a sua infrangível e indefectível unidade.

Confessamos portanto que o pensamento, diante de Deus, se vê constrangido, e apenas se sente capaz de tentar saltos desesperados para além das suas formas próprias. No entanto não chegamos a recuar até ao simbolismo; pois o que afirmamos de Deus, não é para nós meramente simbólico, não é arbitrário nem puramente subjectivo; não; está baseado na verdade; pois corresponde a uma relação verdadeira, relação perfeitamente definida da nossa parte, embora indefinida da parte de Deus; relação essencial apesar de aplicar um termo humano àquilo que não tem essência: refiro-me à relação entre o originado, de que derivam os nossos conceitos, e a fonte original que o contém e ultrapassa com indizível excesso. Ora, uma vez que as nossas atribuições são fundamentadas e *denominadamente* fundamentadas, apesar de se dirigirem ao Inominável, não caímos no

125

simbolismo; pois há nelas verdade formal, embora miseravelmente deficiente. É certo que sob outro aspecto, como já dissemos, essas atribuições são falsas, e concedemos até que esta falsidade exceda a verdade; todavia não se lhe opõe; indica apenas a nossa insuficiência. Em suma, entre o agnosticismo e o antropomorfismo, dá-se um meio termo que está de facto no meio; pois, doutrinalmente, nem se inclina para um nem para outro extremo. O simbolismo, esse não é doutrina nenhuma nova; é apenas o agnosticismo mascarado. O tomismo é uma posição autónoma, uma doutrina de contornos delicados é certo — que o assunto justifica — mas perfeitamente definidos e precisos.

Depois de todas as explicações, encontramos a sua fórmula completa, naquela frase já citada, que encerra na sua brevidade tão abundante riqueza:

"Não sabemos o que é Deus, mas só o que Ele não é, e qual a relação de todos os outros seres para com Ele". Esta simples frase exprime ao mesmo tempo, o fundamento, os limites e o carácter parcialmente afirmativo, parcial e finalmente negativo de todas as nossas atribuições. E nisto se resume a tese tomista acerca do nosso conhecimento de Deus.

128

IV

A CRIAÇÃO

A. *Criação e "Começo"* — A IDEIA DE CRIAÇÃO IMPLICARÁ A DE UM COMEÇO NO TEMPO? SANTO TOMÁS E ARISTÓTELES. O QUE É A CRIAÇÃO.
B. *Eternidade ou não - Eternidade do Mundo.* — IMPOSSIBILIDADE DE DEMONSTRAR A ETERNIDADE DO MUNDO, EM OPOSIÇÃO À FÉ. — O "COMEÇO" DO MUNDO TAMBÉM NUNCA PODERÁ SER DEMONSTRADO; É UM ARTIGO DE FÉ.
C. *A Criação estender-se-á ao universo na sua totalidade?* — A MATÉRIA — A MULTIDÃO E VARIEDADE DAS COISAS.
D. *A Criação e o mal.*
E. *A Unidade da Criação.*

129

A — CRIAÇÃO E "COMEÇO".

O problema da criação não é menos delicado e difícil que o de Deus. No fundo, trata-se até do mesmo problema.

A criação concebêmo-la como a linha divisória que o pensamento encontra ao subir da criatura até Deus e ao descer novamente à criatura. Mas perguntar em que consiste, é perguntar qual a dependência do mundo, como é que Deus o faz surgir. Ora, em qualquer dos casos, estamos implicitamente a inquirir a natureza de Deus, tal como podemos conhecê-la, em função do mundo.

Por outras palavras: não podemos saber o que é a criação, sem saber o que é a acção de Deus, o que é Deus; não podemos saber o que é a criação, sem saber o que é "começar" e "não ter começo", o que é o tempo e a eternidade. Ora a eternidade é um atributo de Deus, e assim vai apresentar-se-nos de novo a questão do valor objectivo destes atributos, etc... Ajudando-nos das conclusões a que chegámos atrás, vamos procurar elevar-nos — para usar o termo próprio — ao nível da concepção tomista sobre a acção criadora. Santo Tomás é tão admirável neste ponto como nos outros, se bem que poucos o tenham compreendido. É, no entanto, uma necessidade dominar e difundir a sua doutrina porque as nossas falsas concepções são pedra de escândalo que urge remover.

Começo por declarar que os textos de Santo To-

130

más, apesar da sua limpidez, direi até, por causa dela, podem às vezes desorientar o principiante. Tendo de respeitar os textos sagrados, como teólogo, e de falar para a gente simples, como homem religioso, uma linguagem mais ou menos antropomórfica, pode muitas vezes dar a impressão que abandona as suas doutrinas mais assentes e definidas. Faz como o astrónomo, que, ordinariamente e até nas suas obras, fala do nascer e pôr do sol, apesar de na sua mente atribuir o movimento à terra. E não há nisso contradição alguma. Mas para clareza da doutrina, evitaremos quanto possível tais expressões. Exige-o a matéria; e não só o autoriza mas até o aconselha a mesma fidelidade.

Na questão da criação, Santo Tomás encontrava-se uma vez mais — dada a sua posição filosófica inicial — entre a Revelação e Aristóteles, entre o *Símbolo dos Apóstolos* e a opinião do Filósofo. — Aristóteles cria na eternidade do mundo; este, segundo a fé, tinha começo. Nesta questão "de acto" não havia conciliação possível; tinha que abandonar aquele insigne pagão. — Mas tratar-se-ia de abandono propriamente filosófico? — A ideia de criação, na sua essência, exige começo?

A eternidade do mundo, ou o que se designa desta maneira, não será uma concepção filosoficamente legitima?...

Se a esta última pergunta se pudesse responder favoravelmente, Aristóteles teria errado só quanto a um facto, inacessível à especulação meramente humana, e cujo desconhecimento lhe não diminuiria o prestígio. Ora foi esta a solução de Santo Tomás; e agarrou-se-lhe com tal firmeza, que ao lado da sua habitual suavidade até parecia um

131

tanto rude. No opúsculo sobre *A eternidade do mundo contra os Murmuradores,* transparece uma certa

irritação contra os contraditores que de filósofos tinham muito pouco.

Mas, de facto, tal insistência nascia da visão profunda do que estava em jogo neste debate: a autêntica relação entre Deus e o mundo, portanto a noção de Deus.

Os que defendem a todo o transe a ideia do "começo" fazem-no ordinariamente, por terem um falso conceito de criação. Activamente, consideram-na como intermediária entre Deus e o mundo; passivamente, como intermediária entre o nada e as coisas; — a sucessão da realidade ao nada, a passagem desde o nada ao ser.

Estão a imaginar que o mundo apareceu realizado *num dado momento,* antes do qual só Deus existia; que a acção criadora se exerceu num *tempo determinado* em que Deus, já cansado da solidão, decidiu fazer um mundo semelhante a si. O aparecimento do mundo é deste modo concebido como qualquer produção, com a única diferença de que parte do nada, e não pressupõe nada além duma causa divina. Ora tudo isto, tomado à letra, é absurdo. Digo, tomado à letra, porque tais expressões bem interpretadas, isto é, corrigidas pela inteligência, seriam absolutamente legítimas. A elas precisamente é que me referia há pouco. Santo Tomás usa-as como toda a gente, mas adverte que são maneiras de falar ou de imaginar as coisas; na realidade, porém, não são exactas. Ficar preso a elas, não só arrastaria ao absurdo mas às mais sérias dificuldades doutrinais.

O QUE É A CRIAÇÃO

Ora analisemos. A criação é apresentada como acção que medeia entre Deus e o mundo; entre Deus — causa — e o mundo — efeito. Mas o que é que poderá ser intermediário entre estes dois termos? Entre Deus e a criatura na sua totalidade que meio termo pode existir? — Será alguma coisa nova em Deus?

Mas Deus é imutável, e da sua parte produzindo o universo, não fez nada de novo. — Será alguma espécie de criatura? — Mas a criatura deverá ser criada, e para se antecipar a si mesma é necessária uma nova criação, e esta criação exige outra anterior e assim indefinidamente. E dar-se-ão realmente, assim, criações de criações?

Considerada passivamente, concebe-se a criação como intermediário entre o nada e o ser, como a passagem do nada ao ser, sem se cair na conta de que se está a fazer do nada uma realidade. Como partir do nada? — Como passar do nada ao real? É como quem tentasse atravessar por uma ponte sem tabuleiro e com um só pegão. Ora uma *passagem* supõe dois termos, e além disso um sujeito, elemento de passagem, e o beneficiário dessa pretendida mudança. Para efectuar tal mudança, devia então o sujeito, que neste caso seria o universo, já existir antes? Para *partir* antes de ser, devia antecipar-se a si mesmo no ser? E onde estão os dois termos da passagem? — O segundo vejo-o eu: — o mundo no seu primeiro instante. Mas, que é do primeiro? — Será também o mundo que ainda não existe? Mas que vem a ser este mundo que não é nada, ainda antes de ser o que é?

E para mais, tudo isto se concebe como dado

133

em *determinado momento.* E que momento é esse, anterior à existência do mundo, capaz de servir para a sua criação? — Será um momento do tempo? — Mas o tempo ainda não existe!... o tempo é atributo da realidade que evolui, a "numeração do movimento"; portanto não pode preceder o movimento nem o ser. — Será este momento uma parcela da eternidade? Mas a eternidade não tem momentos, ou se preferimos, tem um só — o momento eterno, indivisível e imutável. Se o mundo fosse criado nesse *momento,* seria eterno no sentido próprio e divino do termo; o seu começo consistiria em não ter começo, como dizemos do Verbo.

E depois disto, julgar que se conservou à criação o seu carácter de acção total, de acção que não pressupõe nada, é iludir-se. Pressupõe-se a duração e pressupõe-se o ser; porque uma e outro são necessários para qualquer movimento, qualquer passagem, qualquer mudança. Por conseguinte, a criação não é mudança, nem passagem, nem movimento; não é substituição do ser ao nada, ou sucessão que o nada, por intervenção divina, prestasse ao ser. Não se dá chegada à existência *(accessus ad esse).* — Não existe o *momento* da criação anterior ao mundo, nem anterioridade criadora, nem antes desta aquela anterioridade vazia. Não há enfim, sob o nome de acção criadora, intermediário entre Deus criador e o mundo criado *(transmutatio a creante).*

Tudo isto é ficção; imaginação pura. — É preciso desenvencilhar-se de tudo isto, por meio da inteligência, já que o não podemos fazer nas palavras, pois a linguagem, nascida do relativo, é incapaz de expressar um "começar" ou um "não começar" absoluto.

134

À criação pode dar-se o nome de acção, pois vemos nela causa e efeito; mas a causa nesta acção, é Deus eterno, Deus que está criando eternamente; e como a acção divina se identifica com o ser de Deus, a

acção intermediária desaparece. O efeito é o mundo, mas enquanto recebe o *ser* e não enquanto resulta de uma mudança, pois a mudança é impossível; é o mundo na sua tonalidade, em que está incluída também a duração com todos os seus termos, até mesmo o seu primeiro instante, se é que ela o tem. E que o tenha, isso não importa para a noção que agora nos preocupa; é apenas um dado acessório tirado da fé e que não faz parte integrante da ideia de criação no que ela tem de específico e primário. Já Santo Tomás advertiu que alguns filósofos como Avicena, partidários da eternidade do mundo, não deixam de falar no mundo criado por Deus. É que a *acção* criadora, concebida assim independentemente de toda a *mudança,* de todo o movimento, de todo o devir, fica reduzida a uma simples relação. E que inconveniente há em uma relação ser eterna, quando o termo, Deus, a que ela tende e que lhe dá origem, também é eterno?

Seguindo nesta ordem de idéias é que vamos chegar ao verdadeiro conceito de criação. Será tarefa fácil, uma vez que as dificuldades já estão aplanadas.

Não há necessidade nenhuma de tomar o nada como ponto de partida, e dizer: 1.º — não existe nada; 2.º — Deus fez uma coisa. É precisamente esta maneira de conceber as coisas que deita tudo a terra e nos expõe à irrisão de filósofos que, nas pegadas de Bergson, Eduardo Leroy e Paulo Valéy, acabariam por demonstrar que esse pretenso nada está repleto de ser e se reduz a uma

135

ficção da mente que representa para si mesma "uma comédia de silêncio e trevas", de vacuidade falaciosa, recheada com tudo o que se vai tirar dela. Mas se o nada é *nada,* não pode tomar-se como ponto de partida de uma obra. O momento em que nada existisse, é pura contradição, uma vez que para haver momento tinha que existir qualquer coisa. O momento é uma determinada posição no tempo, e tempo é um atributo das coisas existentes. É certo que não podemos imaginar nada para além dos limites do tempo. Quando nos esforçamos por representar o "não-ser" anterior ao mundo, vamos situá-lo igualmente no tempo, construindo para isso uma espécie de temporalidade vazia, indefinida, invariável, disposta a receber num daqueles imaginados instantes o mundo com a sua duração própria, agora já definida e consistente. Mas isto não tem sentido, porque antes da duração que mede a existência das coisas, não há duração.

Pensa-se talvez na de Deus? Mas é que essa não nos serve; por não ser sucessiva nem extensa, não podemos marcar nela o *momento* da criação; identifica-se com o próprio Deus, visto também sob as nossas categorias de tempo.

Renunciemos duma vez para sempre a semelhantes quimeras. Não tomemos como ponto de partida o nada, mas o ser. E que ser? — O de Deus, se já se demonstrou a sua existência; se não, o da criatura procurando por meio da criatura, considerada como tal, subir até Deus.

Tomando a Deus como ponto de partida, poderemos raciocinar assim — Deus existe e não existe sozinho; sob o nome de universo dá origem a uma espécie de extensão do seu Ser — . Logo este universo depende de Deus, está-Lhe ligado por

136

uma relação de efeito a causa, como que suspenso por um laço intemporal, pois o tempo não é o receptáculo disposto a receber a acção criadora como atrás se imaginara, mas está incluído no universo, objeto total desta acção, e depende do Ser supremo como tudo. Ou então inversamente: o mundo existe e não é independente, porque só por si não se pode bastar; pois se examinarmos gradualmente as condições exigidas para a existência de todos os fenómenos e de todos os seres do universo, vamos sempre dar a um primeiro ser que é a chave de tudo e, neste sentido, a *origem* de tudo; e isto, quer haja ou não haja ponto de partida para a duração. É que a duração, finita ou infinita na sua ordem, está igualmente sujeita à condição de todo o ser, à condição de tudo o que não é por natureza necessário; também ela depende do primeiro Princípio.

Como vemos, este processo está intimamente ligado com o que usamos na demonstração de Deus. De facto, é nas provas da existência de Deus que atingimos o verdadeiro conceito de criação. Ora nelas nunca intrometemos a ideia de começo, do nada anterior ou subjacente ao mundo; tratava-se simplesmente dum sistema de dependências actuais que exigem um primeiro termo, portanto, daquela dependência absoluta que sujeita o todo denominado universo, incluindo a duração, ao primeiro Princípio.

Dizendo *dependência actual* estávamos a conceber a relação de dependência da parte da criatura, como omnitemporal, isto é, que lhe afecta toda a duração; dizendo *incluída a duração,* considerávamos portanto essa relação da parte de Deus como intemporal.

E é assim mesmo. A criação, considerada

137

activamente, é intemporal, porque na eternidade divina é que se radica o tempo, e com ele o mundo cuja vida sucessiva é medida pelo tempo. "A criação, diz o filósofo russo Berdiaeff, só será metafisicamente admissível se lhe procurarmos a explicação completa na eternidade e não no tempo". É claro! a criação olhada activamente é eterna, pois é o próprio Deus. E já sabemos que a acção de Deus se identifica com o ser de Deus, que à simplicidade divina repugna a distinção entre sujeito e acção; por conseguinte, imaginar a

acção criadora como meio termo entre Deus e a sua obra, é simples fantasia. Olhadas por este prisma, criação e Divindade, são uma e a mesma coisa.

Da parte da criatura, a criação é a própria criatura considerada como dependente, ou, por outras palavras, é a relação, o depender necessariamente de outro, a subordinação do efeito à causa. Concebemo-la à maneira duma acção recebida duma paixão, no dizer dos escolásticos, como se a criatura que antes não existia, recebesse agora o ser. Mas uma vez que se não trata disso e que afastámos a ideia do nada para partir do ser, fica-nos só a pura relação, como diz Santo Tomás: Se suprimimos o movimento entre a acção e a paixão *(passio)* fica-nos só a relação pura (S. Th. I.ª, q. 45, a. 3.). Ora sendo esta a posição de toda a criatura, não só no seu primeiro estado — supondo que há um primeiro — mas em todos, é evidente que tal relação é omnipotemporal; é o mundo que depende da atividade criadora em todos os estádios e momentos da sua duração.

Se o mundo fosse eterno, isto é, se a duração fosse infinita no sentido próprio, estaria esse mundo sucessiva e continuamente suspenso de Deus como que por uma infinidade de laços e

138

seria criado incessantemente. Se tem começo — e pela fé cristã sabemos que o tem — então há uma só primeira ligação: o mundo começou a depender ao começar a ser. Mas este *começar* quer precisamente dizer que o começo do mundo foi criado com o próprio mundo, que este primeiro instante também é criatura; portanto a acção que o cria é sempre intemporal, considerada activamente e omnitemporal, passivamente.

— No último caso, prefere-se geralmente dizer que Deus *criou* o mundo, "no princípio do tempo", depois, que o *conserva.* É uma maneira de falar muito correcta, e talvez a mais natural, na suposição de que há *começo;* porque se o há, o primeiro instante do tempo é de algum modo privilegiado pois se concebe como um facto novo, apesar de propriamente o não ser, porque *novo,* a letra, diria uma relação de anterioridade quimérica. Mas apesar de tudo pensa-se assim. É que, apesar de tudo, a criação concebe-se à maneira de uma mudança, de um ser depois do não-ser. Por causa desta pretensa "novidade" com que se significa apenas o carácter finito da duração no sentido do passado, é que se reserva o termo criação, no sentido próprio, para o primeiro momento; e para os seguintes, — *conservação* ou *criação continuada.*

Note-se, em todo o caso, que a dependência do primeiro momento e a dependência dos seguintes, longe de serem fatos de natureza diferente, são até idênticos; e que as palavras criação e conservação só se distinguem antropomórficamente, para indicar o caracter finito do tempo futuro, em oposição a um passado eterno.

Portanto, não se deve concluir daqui que a criação, ainda mesmo associada à ideia de começo, pode ser concebida à maneira de um sucesso his-

139

tórico. Não o é, porque não existe o teatro onde tal acontecimento se verifique; porque não *sucede* nada, não há *mudança* alguma; só isto é real: o mundo existe, e existe num primeiro instante sem precedentes, mas que há de ter seguintes; vem de Deus e neste sentido é criatura de Deus. Sempre relação e nunca acontecimento ou cena de teatro. Ao falar em *continuação* do primeiro acto da criação, a que demos o nome de *criação continuada* ou *conservação,* é preciso ter em conta as mesmas correcções, para não cairmos nas ilusões já denunciadas. É que, de facto, não há "*continuação"* nenhuma, nem "*prolongamento"* e por conseguinte, também não há propriamente "*conservação".* Tais expressões, como explica longamente Santo Tomás, são devidas ao nosso modo peculiar de entender. Mas na realidade, a criação não poderia renovar-se nem prolongar-se pelos tempos afora, pois activamente é extra-temporal, e passivamente, até pela sua noção, é omnitemporal.

Ora como o tempo está incluído no objeto integral que a criação faz depender do Criador, uma relação *continuada* não tem sentido. O mundo é que continua, não a criação, porque esta não está no tempo, o mundo sim. A criação dá-se, e por ela, o mundo vai durando dependente de Deus, tanto na duração, como na extensão, como na essência. Por consequência, primeira criação e criação continuada, é o mesmo, distinguindo-se só para indicar o carácter sucessivo do efeito no segundo termo. Sucessão ou continuação dá-se unicamente no efeito. O mundo existe e o mundo perdura; o mundo, incluindo a duração, depende intemporalmente de Deus; nisto consiste a criação, e não há mais. Daqui já se vê o absurdo daqueles que proclamam: "o mundo, uma vez

140

criado, não precisa de ser conservado; desde o momento que existe, existirá sempre porque o ser conserva-se por si; nenhuma coisa tende para o nada, a natureza vive de transformações". Absurdo que outros levam ao cabo, afirmando que o mundo existiu sempre, não tendo portanto necessidade nenhuma de ser criado alguma vez. Tais afirmações baseiam-se na ignorância completa do que é a criação. A criação não é um sucesso que possa levar-se a cabo duma vez para sempre, ou que se possa evitar por uma antecipação dos seus efeitos; a criação é a primeira condição do ser como ser, portanto, do ser com todos os seus modos de ser incluindo a

duração, seja finita ou infinita. Uma vez que não se trata duma acção no tempo, não podemos limitá-la ao primeiro momento, nem muito menos excluí-la, pelo facto deste momento ficar também excluído na suposição do mundo eterno. Não; a criação é uma acção estranha ao tempo, fica para além do tempo, fora, na tangente; e se o tempo tem duração e se esta é infinita, fica ainda mais na dependência dela. Dado que o ser existe, perdura e basta-se a si para se conservar... Mas primeiro é preciso que exista, e para existir, tem de reunir em si, em cada momento da sua duração, as condições da sua existência, incluindo nelas a Causa primeira. Para isto vem a criação que tanto é exigida pela existência de ontem como pela existência "*ab aeterno";* só que esta repete ainda mais vezes, quantas quisermos, esta mesma exigência.

Esta doutrina leva-nos ainda a outra consequência, paradoxal à primeira vista, mas inevitável. A criação que se imaginava como intermediário entre Deus e a criatura, é, na existência, posterior à criatura.

141

Não será a relação necessariamente posterior ao fundamento e o atributo ao sujeito?

O mundo criado, primeiro é mundo e depois criado. Depois, não na ordem do tempo, é claro, mas na do pensamento e da dependência do ser.

Santo Tomás que afirma isto mesmo, acrescenta que a criação conserva no entanto "uma certa prioridade em atenção ao objeto a que se refere, que é o Princípio da criatura". — É claro! Considerada da parte de Deus, a relação de criação é anterior à criatura; o que equivale a dizer que Deus é anterior ao mundo, pois a criação considerada activamente identifica-se com Deus. Mas não é senão uma "certa" anterioridade, isto é, uma anterioridade baseada na nossa maneira de compreender. Pois já sabemos que as relações entre Deus e criatura sobem, mas não descem; Deus não é relativo a coisa alguma, não depende de nada; e, inversamente, tudo é relativo a Ele porque tudo depende d'Ele, como se estivesse suspenso d'Ele; e esta dependência é que constitui o ser. Por conseguinte, a relação de criação, olhada da parte de Deus, é apenas uma *correlação* mental, uma necessidade da nossa inteligência, mas não é real. De facto, esta relação é um atributo do ser criado, portanto, logicamente posterior a ele. Por isso ao tratar-se da criação tem de se tomar como fundamento não a mesma criação porque não teria onde se basear, não o nada que não passa de nada, — mas o *ser.*

B. — ETERNIDADE OU NÃO-ETERNIDADE DO MUNDO.

Nesta situação, compreende-se que Santo Tomás não ficasse embaraçado como filósofo, diante da tese aristotélica da eternidade do mundo, ou me-

142

lhor, da regressão indefinida do tempo. Sim, não ficou embaraçado nem também fascinado; impassível diante dela, conduz serenamente a argumentação para provar: 1.° que a tese por si não se impõe; 2° mas que seria possível, e só a fé a contradiz.

A tese não se impõe, porque a necessidade do efeito depende da necessidade da causa. Ora a causa do mundo é Deus, e Deus enquanto age, não por necessidade de natureza, mas livremente, visto que a Deus só o mesmo Deus se impõe. Logo, o mundo, tanto na duração como em qualquer outro aspecto, será como Deus decidir que ele seja. Se Aristóteles acreditou na eternidade do mundo, foi talvez porque a sua filosofia sem os auxílios da fé, não chegou a atingir a ideia precisa da transcendência de Deus; por um lado, separava-O demasiado do mundo, por outro, punha-O na dependência deste.

E temos de confessar que, pelos séculos fora, só a fé cristã chegou a estabelecer as verdadeiras relações entre Deus e o mundo.

Afinal, a ideia de começo absoluto, que aos espíritos superficiais parece simples, é realmente um abismo de obscuridade; por isso, compreende-se que um pensador profundo lhe tenha preferido naturalmente a concepção cíclica da duração que conduz a um recomeçar infindo. Aristóteles dá as razões desta sua opinião, razões que, de um modo geral são de algum peso contra as falsas interpretações dum *começo* que andava em voga no seu tempo; mas que em si não têm peso nenhum, como nos vai já mostrar o exame das principais.

Aristóteles considerava a organização do mundo baseada numa necessidade imanente. À roda

143

de nós (ao redor de nós), nascem e morrem muitas coisas; mas no fundo a natureza é imutável; a trama do mundo e as suas grandes engrenagens estão no plano do necessário.. (Estamos a cair na conta de que este é um dos cinco pontos de partida adoptados por Santo Tomás para a demonstração de Deus). Ora o necessário existe sempre, não pode começar nem acabar. Vê-se claramente o que este argumento prova e o que não prova. Demonstra com evidência que o mundo na sua totalidade não foi produzido como os outros seres particulares que nos rodeiam, e que aquilo que o mundo tem de necessário existiu sempre. Sim, mas no

suposto de que o mundo existe. Se porém o mundo não existisse, não haveria contingente nem necessário; se o mundo não existiu sempre, não houve *sempre* o necessário nem o contingente. No fim de contas essa prova, considerada absolutamente, reduz-se a uma petição de princípio; não é forçoso supor o mundo, antes de lhe atribuir tais ou tais qualidades, para tirar desta qualificação esta u aquela consequência? — A ordem natural das idéias é esta: — 1.°: o mundo existe; 2.º neste mundo há contingente e necessário; 3.^{0}: o contingente perece e o necessário permanece, e permanece sempre; mas este *sempre* significa simplesmente a extensão temporal do mundo, sem lhe atribuir qualquer forma de infinidade. Deus, criando o mundo, dá-lhe a medida de duração que apraz ao seu beneplácito divino. Entre os elementos *necessários* da natureza, colocaram os antigos filósofos no primeiro lugar e como fundamento de tudo, a matéria; a eternidade da matéria informe, anterior ou subjacente a todos os fenómenos, parecia-lhes a coisa mais razoável. Muitos dos predecessores de Aristóteles

144

optaram por esta anterioridade absoluta, deixando à Divindade o encargo de ordenar ou de *informar* esta matéria caótica. Aristóteles, por sua vez, acreditou na eternidade dum mundo já perfeitamente constituído, e parece querer provar essa eternidade, pela da matéria. Mas nesta prova dá-se o mesmo que na precedente. Afirma ele que a matéria não pode ser gerada por não haver um estado anterior, um "contrário", donde ela possa surgir. Ora isto provaria, se se tratasse duma geração; mas tratando-se de criação que nem supõe anterioridade nem condição alguma, que não é sequer uma mudança nem está no tempo, o argumento não prova nada.

A matéria, como tudo o mais, começará se Deus quiser que comece; propriamente não poderá ser criada, uma vez que não tem capacidade para existir sozinha; será *concriada,* isto é criada nos compostos e mediante os compostos que começam a existir no primeiro dia do mundo.

Esta questão da eternidade da matéria inquietou muitos espíritos. Até alguns Padres da Igreja, como Tertuliano e Orígenes, influenciados pelo platonismo, chegaram a não ver na criação, como a descreve o Génesis, mais que uma ordenação do caos. E São Basílio vai ao ponto de imaginar uma espécie de matéria espiritual, anterior à criação dos anjos. Mas convém advertir que estes Doutores não subtraíam a matéria à acção de Deus, nem portanto, à criação propriamente dita. Na sua mente, tratava-se apenas dum modo de agir. Em todo o caso é muito provável que tenham admitido — arbitrariamente — uma matéria eterna.

Outra série de argumentos aristotélicos, muito repetidos depois, baseia-se em que todo o facto novo no mundo supõe outro facto anterior, todo

145

o movimento supõe outro movimento, todo o instante outro instante; e que todo o começar é simultaneamente um continuar. Um começo absoluto, escreve depois de outros Paulo Valéry, "é necessariamente um mito. Todo o começo é coincidência; ter-se-ia de conceber não sei que espécie de contacto entre o tudo e o nada. Esforçando-nos por pensá-lo, chegamos à conclusão de que todo o começo é sequência, todo o começo *termina* alguma coisa". Ainda gostaríamos de perguntar a razão de tal afirmação. A concepção é aceitável, nada tem contra ela a filosofia; mas pretender impô-la, é exceder-se. Não é certo que Aristóteles a defendesse; Santo Tomás assim o julga, embora tenha forçado um pouco os textos, ao citar o Filósofo nesta questão. Seja como for, a prova ainda está por apresentar. Não se pode pretender que a ideia de começo, pelo facto de fatalmente implicar a de continuação, implique igualmente, — porquê? — a ideia de qualquer coisa precedente.

Na ordem racionai, vê-se bem que há continuações sem retrogradação. As conclusões geométricas, por exemplo, seguem-se dos princípios; e os princípios não se demonstram; são para o desenvolvimento lógico que se segue, como que o primeiro começo; pois, como nota Santo Tomás, "a conclusão é qualquer coisa semelhante ao movimento dos seres da natureza" (Q. III *de Potentia,* I a. i, ad 6).

Esforçando-nos por pensá-lo, dizia-se, chegamos à conclusão..." Mais exacto seria dizer: esforçando-nos por imaginá-lo. De facto à nossa imaginação, que se move sempre no relativo, é completamente impossível representar um começo absoluto, quer na ordem do tempo quer na do

146

espaço. Que isto dá direito a *julgar* e a julgar com certeza que o mundo ó de facto infinito em extensão e de facto infinito em duração, eis uma questão muito diferente. Há em tal raciocínio uma evidente petição de princípio.

Se o mundo é eterno, qualquer estado dele procede dum estado anterior, todo o movimento é precedido por outro movimento, todo o instante é simultaneamente começo e termo. Mas partir desta consequência, encarada como facto, para demonstrar o antecedente, isso é o que a lógica não permite. Para admitir um começo absoluto, não é preciso "conceber não sei que contacto entre o tudo e o nada", a não ser que por *"conceber"* se entenda um trabalho de imaginação. Já pusemos de parte a ideia do nada anterior ao mundo, a ideia de precessão, qualquer que seja a natureza que ela tenha ou lhe falte. Tornar a vir com esta

ideia com visos de objecção é "ter medo da careta que se fez ao espelho". Dentro do problema que nos ocupa, a única realidade é o mundo com o seu espaço e a sua duração unificada com ele, atributos dele; não existe anterioridade temporal para o conjunto do tempo, seja ele finito ou infinito, como não existe exterioridade para o conjunto do espaço. Estes dois casos correspondem-se; daí que Santo Tomás, em muitas passagens, os ponha em paralelo. "Quando dizemos, explica ele, por cima do céu não existe nada, a expressão *por cima* significa um lugar puramente imaginário, visto ser possível, pela imaginação, ajuntar às dimensões do corpo celeste outras dimensões" (S. Th. I, q. 46, a. I, ad 8).

Santo Tomás diz o mesmo a respeito de uma duração que precedesse a primeira duração. E assim supondo que o mundo tivesse vinte bi-

147

liões de anos de existência, poderíamos dar-lhe trinta, imaginando uma dilatação do tempo, análoga à que se daria no espaço, se se alargasse a extensão do universo. Se se quisesse representar graficamente esta dilatação, em qualquer dos casos, prolongar-se-iam os eixos para além dos limites precedentes. Mas tal *representação* é puramente imaginária. Fruto do nosso modo de pensar, nascido da experiência sensível e escravo das imagens espaciais. Porque, de facto, tudo isso se passaria dentro do mundo mais alargado ou mais envelhecido; a alteração tinha-se operado no mesmo mundo que continuaria sem exterior. Os que se pronunciam pelo *começo*, imaginam-no frequentemente, como já notei, duma maneira antropomórfica e devido a isso falseiam a ideia da criação. Mas os que o negam talvez sejam vítimas duma ilusão parecida, depois de se terem libertado da primeira. São "engenhosos" diria Pascal, mas "só até certo ponto".

O argumento seguinte quase nem valia a pena citá-lo, porque uma vez compreendida bem a ideia de criação, cai por si mesmo.

Deus é eterno; a acção criadora é eterna: como é que o mundo criado o não há de ser também? — Não se segue tal conclusão. Deus é eterno, mas não à maneira de um antecedente que, uma vez posto, é origem inevitável de certas consequências, ou dum reservatório sempre aberto donde as águas tem de correr necessariamente. Deus é uma causa livre; as suas comunicações procedem da vontade, fazem-se na medida que esta quer, quanto à duração, quanto à extensão e quanto à natureza.

A acção de Deus é eterna; mas esta acção

148

está determinada por uma certa concepção do seu efeito, e este efeito será conforme a esta concepção e não conforme à acção divina na sua realidade ontológica.

Afinal, exprimindo-nos assim fazemos largas concessões ao nosso modo de pensar. O adversário, ao que parecer, quer dizer que o mundo deve existir *no mesmo instante* em que Deus existe, *no mesmo instante em* que é posta a acção divina. Ora isto não faz sentido, pois tomado ao pé da letra é colocar Deus no tempo; é atribuir-Lhe uma duração da mesma ordem que a nossa, uma vez que se comparam e se pretende fazê-las coincidir. Ora isto é um erro crasso. A existência e acção de Deus não são fenómenos temporais, situados a uma distância infinita; coexistem com todos os tempos e não estão em nenhum tempo; são intemporais, incircunscritos.

A existência de Deus é Deus; a acção de Deus é Deus. Em nenhuma hipótese se poderá por conseguinte fazer coincidir a duração do mundo com a de Deus. O mundo, ainda que fosse "eterno", isto é, sem termo no sentido do passado, não deixaria de ficar infinitamente afastado da duração divina; é estranho a esta duração. Mais ainda: nessa hipótese, o mundo estaria mais longe da eternidade divina do que na hipótese de um começo, porque se assim como não há de ter um ponto terminal, não tivesse ponto de partida, ficaria ainda mais indeterminado e imperfeito; ora a eternidade divina é suprema perfeição completa e indivisivelmente condensada em si mesma; é o próprio Deus concebido sob a relação de tempo.

Em suma, não há razão nenhuma que exija necessariamente a eternidade do mundo, e assim a fé não encontra obstáculos. Nós porém, disse-

149

mos que, inversamente, tirada a fé, não há razão nenhuma que exija um começo do mundo. Tal é a tese de Santo Tomás, à primeira vista audaciosa, no fundo porém muito simples; e que a meu ver se pode tomar como pedra de toque das inteligências: as de tipo imaginativo esbarram nela como num tropeço, as de tipo metafísico, diante dela ficam extasiadas.

A razão *a priori* desta tese é que a "novidade" do mundo, ou falando com mais propriedade, a condição finita do tempo no sentido do passado, só poderia ser objeto de demonstração de dois modos: ou partindo da natureza do mundo, que em si teria ou não teria de que durar sempre; ou considerando a causa do mundo, que é Deus.

E não existe outro caminho, porque além do mundo e do seu autor, não há mais nada. Ora, partindo da natureza do mundo não se pode concluir nada; porque a natureza das coisas abstrai da duração; portanto qualquer duração lhe convém. Se uma coisa existe hoje que é que a impede de ter existido ontem e

anteontem e assim indefinidamente, se a consideramos apenas em si mesma? Poderá responder-se que em certa data não poderia existir porque então ainda não existiam as suas razões de ser, mas isto é já entrar no domínio da causa; ora o mundo, na sua totalidade, não tem outra causa além de Deus. Se Deus quis o mundo eterno, a razão de ser do mundo existiu sempre e o mundo pode ter existido sempre, uma vez que de si estava pronto a receber a existência, em qualquer momento da duração eterna. Da parte de Deus, não se vê o que poderia obstar neste caso à execução da sua von-

150

tade pois Deus faz o que quer. Uma coisa só, se assim se pode dizer, o impediria: o contraditório. Seria porém difícil de provar que a hipótese da eternidade do mundo é contraditória. Houve, é certo, quem o tentasse e de muitos modos. Mas todos os argumentos apresentados parecem de muito pouco peso a Santo Tomás, que os rebate com uma facilidade de mestre.

Não vou agora retomar cada um em particular, porque já tratei deles em vários lugares[12]. Todos procedem das mesmas ilusões que são as seguintes:

1.º Confunde-se o começar num decorrer de accão, como no-lo apresenta a vida da natureza, com o começar absoluto, e pretende-se aplicar a ambos a mesma lei. Qualquer acontecimento deste mundo produz-se sempre em dado momento; e daí imagina-se que o acontecimento da criação se deve ter verificado também em determinado momento. Já vimos quanto tem de pueril tal concepção. A criação, *mesmo* na hipótese do tempo finito, não é um *acontecimento;* não se realizou num *momento determinado* duma pretendida duração eterna que não passa de mito. Concluir do que sucede na ordem do relativo para o que deve suceder na ordem do absoluto é, como diz Santo Tomás, raciocinar como aquela criança de que fala Maimônides. Diziam-lhe: o homem vem ao mundo depois de nove meses de gestação. E ela retorquia: Não pode ser; como pode um homem passar nove meses sem comer nem beber e sem tantas

151

coisas de que não pode prescindir nem sequer um dia!

2.º Imagina-se que quando se diz que o mundo é eterno, isto é, que a regressão no sentido do passado avança até ao infinito, se designa por *até ao infinito* um termo real para o qual se alonga o olhar embora se confesse que esse termo está a uma distância incomensurável. Fora deste suposto que sentido teriam objecções como estas: o passado infinito nunca poderia ser *percorrido,* o número infinito dos dias passados faz um total impossível de realizar, e caso se desse, impossível de aumentar, etc, etc.

Tais argumentos supõem — fosse embora no infinito — um primeiro dia do mundo, a partir do qual se pode realizar um *trajecto,* ou constituir um *total.* Ora tal suposto contradiz a mesma hipótese. As palavras — *até ao infinito* — não podem designar um termo, pois neste sentido, nada iria até ao infinito. Esta expressão que significa apenas uma lei de regressão sem termo, deve interpretar-se adverbialmente e não substantivamente. Pode-se caminhar para trás infinitamente mas então nunca se chega a um ponto de partida; por conseguinte, é impossível efectuar o seu transcurso ou estabelecer um total. O passado, na hipótese infinitista, não é um todo; porque ao infinito, como demonstra Aristóteles, repugna a ideia de todo, assim como ao indeterminado repugna o determinado e ao potencial o actual; é que são contrários. O infinito de que se trata não é um número, e por isso todas as objecções de Cauchy ou de outros, fundadas na impossibilidade do número infinito actual, estão fora da questão. Se bem que o número infinito actual não é tão certamente impossível como isso, pois Leibniz e Pascal admitiam-no

152

e Santo Tomás afirma (C. Gent., II, 81) que o infinito actual não repugna aos princípios aristotélicos; e embora o tenha rejeitado na Suma Teológica, toma uma posição completamente diversa no opúsculo sobre a Eternidade do mundo e na *Física.*

E afinal, se bem se considera, o passado ou finito ou indefinido, só na nossa mente se apresenta unificado; em si, nunca existiu senão parte por parte, instante por instante, isto é, em qualquer coisa que nem sequer é parte dele, pois o instante não é uma *parte* do tempo. E é isto que leva Santo Tomás a afirmar que, formalmente, o tempo só existe no nosso espírito[13].

É portanto ilusório representar a extensão "inteira" do passado que se supõe infinito, como um todo acabado, obtido, a respeito do qual se devia perguntar se de facto esse todo se pode obter, ou se se lhe pode juntar ainda alguma coisa. Só por uma falsa imaginação é que nesta hipótese, se fala do *número* dos dias passados e do *conjunto* dos séculos decorridos. Estas somas só existem porque nós as criamos: ora como as criamos sempre finitas, não vêm implicar com a possibilidade ou impossibilidade do infinito em acto.

Quanto ao *afastamento* infinito do ponto de partida das coisas, fundamento explícito ou implícito de

[12] Cf. *Saint Thomas d'Aquin,* t. I, p. 283 e seguintes, Paris, Alcan. Tradução da Summa Theol. *La Création,* p. 242-e segs. Ed. Revue dês Jeunes. *Revue Thomiste,* III, 1895.

[13] Comentários sobre a Física de Aristóteles, *L.* IV, lição 23. Cf. *Saint Thomas d'Aquin,* t. II, p. 41 e segs.

uma multidão de argumentos que se julgam sólidos, temos a dizer que é mais uma imaginação a derrubar. O ponto de partida das coisas, na hipótese infinitista, não está perto nem longe, porque não existe. Em relação ao todo ilusório,

153

cada ponto da duração é um ponto *qualquer*. O mundo, — isto é, todo o universo — com o decorrer da sua existência não se vai afastando cada vez mais dum ponto de partida, assim como também se não vai aproximando dum termo que para ninguém deve existir. É verdade que a cada instante este mundo se vai afastando dum termo antecedente qualquer determinado e se aproxima dum termo qualquer ulterior; mas em relação a um "todo" fictício, nem avança nem recua; *não tem posição;* é como um ponto em matemática sobre uma recta infinita: não está aqui nem acolá; não pode dizer-se que o mundo dentro de dez mil anos estará mais longe da origem e mais perto do termo, porque, diante e atrás dele, terá sempre dois - infinitos de igual indeterminação, em relação aos quais se conserva, avançando embora de termo para termo, de totalidade definida para totalidade definida, numa espécie de imobilidade eterna. Até o próprio presente, sempre em contínua fuga, fica perpetuamente num meio, apesar da sua carreira vertiginosa.

3.º Os que nos vêm seguindo, quedam-se de vez em quando a meditar: mas então o tempo que Deus cria é um indeterminado. E como se poderá realizar um indeterminado?

A resposta é fácil. O tempo é indeterminado como totalidade; por isso mesmo afirmámos que do tempo não pode fazer-se um total; e deste modo, como totalidade, como indeterminado portanto, Deus não o cria. Mas cria-o como ele é de facto, sucessivo, realizando-se parte por parte nas coisas e no espírito, pois como já dissemos, depende dumas e doutro. Explicámos antes que a matéria prima não pode ser criada sozinha mas no composto material e mediante ele, precisa-

154

mente porque em si é indeterminada e não tem existência própria. Aqui dá-se coisa parecida. A duração, como totalidade, seja finita ou infinita, não tem existência própria; só a tem no pensamento. Em si mesma, a realidade da duração é a do mundo considerado em cada um dos seus estados. E assim ela é criada na sua realidade própria e além disso é criada em nós, como são criadas as nossas idéias, como é criado tudo o que realmente existe.

Tudo isto pode ser um pouco difícil de compreender, mas seja como for, é a verdade. E que admira se a criação, laço de união da criatura com Deus, participa do mistério de Deus? Os que julgam ter dela uma ideia clara, estão a ser vítimas das suas ilusões. Da criação deve dizer-se o mesmo que se dirá da primeira moção e da providência. Num dos seus aspectos, é o próprio Deus; no outro, está no ponto de conjunção da criatura com Deus, do ser limitado com o Ser Supremo; e, deste modo, impregna-se do mistério de Deus comunicado, do infinito unido ao finito por uma ligação incompreensível.

É evidente que Santo Tomás não pode ocupar-se das pretendidas provas *científicas* do princípio e fim do mundo, mas não há duvida que lhe haviam de ter parecido simples puerilidades.

Acerca do universo na sua totalidade, não sabemos nada.

As nossas "leis" são produto de experiências a este respeito extremamente restritas; são todas de valor aproximado; nada nos dá a certeza de que não são casos particulares de leis mais gerais que regem outros, todos ignorados por nós. Pretender introduzir os dois infinitos de Pascal numa

155

fórmula termodinâmica e prognosticar o destino deste universo "cujo centro está em toda a parte e a circunferência em nenhuma", seria uma falta de imaginação, um tanto ridícula. Aristóteles encolhera os ombros, como ante a pretensão dos que lhe queriam demonstrar o começo do mundo pelas origens da civilização helénica[14].

Enfim, para Santo Tomás, a questão da eternidade ou não-eternidade do mundo só tem solução em teologia. Em filosofia, é um *problema,* no sentido aristotélico do termo. Há argumentos a favor da duas partes; cada qual pode optar livremente por uma ou outra, pois nada há de necessário que force os pensadores a tomar partido. Só a vontade de Deus poderia decidir a questão; ora a filosofia ignora o que Deus quer, pois atinge apenas, e num esforço supremo, a necessidade de Deus e as necessidades que nela implicitamente se incluem. Os cristãos ao tomarem partido, apelam para a autoridade de magistério que sempre interpretou num sentido finitista muito claro as palavras do Génesis: *No princípio, criou Deus o céu e a terra.*

C. - A CRIAÇÃO ESTENDER-SE-Á AO UNIVERSO NA SUA TOTALIDADE? A MATÉRIA, MULTIDÃO E VARIEDADE DAS

[14] Sobre esta questão pode consultar-se com fruto, Abel Rey: *Le Retour éternel et les Philosophies de la Physique.*

COISAS.

Uma vez estabelecido o conceito de criação, quer em si mesmo quer sob o aspecto da duração que lhe anda unida, pode alguém perguntar se o

156

objeto da criação é de facto o mundo na sua totalidade: primeiramente na sua matéria, depois na multidão e variedade das suas formas e seres.

Quanto à matéria, já referimos, ainda que sob outro aspecto, as opiniões dos antigos filósofos, as quais Santo Tomás tinha em vista. Digo sob outro aspecto, porque então tratava-se de duração e não de dependência em relação ao primeiro Princípio. Ainda que de facto os filósofos antigos que criam na eternidade da matéria, julgavam-na também independente de Deus, vítimas, como aliás também os cristãos que acabámos de rebater, da confusão já posta em relevo, entre o problema do começo e o da Causa primeira. Para eles, a matéria não era somente um princípio coeterno, com o primeiro Princípio, mas também independente, e além disso cooperador na organização do mundo. Para explicar o mundo em vez do único Deus, razão de ser de tudo, mesmo da matéria, propunham Deus e a matéria, o Demiurgo e o caos (quando Deus não vinha a ser substituído pelas forças físicas).

Parece no entanto que nisto se revela uma tendência constante do espírito. Não é fácil, como nota Santo Tomás, elevarmo-nos à generalidade da questão que se resolve mediante a Causa primeira.

Ao princípio, o instinto grosseiro não descobre na natureza senão transformações exteriores e superficiais da mesma substância comum; e para as explicar bastam-lhes as propriedades da matéria. Quando porém o pensamento se decide a reconhecer uma operação mais profunda, quando vai até às *essências,* isto é, às idéias de natureza queridas por si mesmas, e de que as propriedades materiais são apenas pródromos ou consequências, então o

157

problema da causalidade é colocado num plano superior. É preciso encontrar a origem das essências, e é a este problema, assim como ao do *conhecimento,* naturalmente conexo, que Platão respondeu com a genial teoria das Idéias.

Neste ponto não quis Aristóteles segui-lo; fez descer as Idéias, com o nome de *formas,* do mundo das causas para o dos efeitos incorporando -as nas substâncias físicas. Desde esse momento punha-se de novo a questão da causa, relativamente às essências. Aristóteles, resolveu-a, como metafísico, pelo sistema dos céus animados, como físico, pela teoria do zodíaco.

Para ele, assim como a posição mais ou menos oblíqua e alternativa dos raios solares, no decorrer do ano, era causa do calor ou do frio, era também, por uma influência oculta análoga à das *radiações* modernas e com um carácter meramente executivo, a causa da produção e destruição de todas as coisas. Quanto ao pensamento que as essências, idéias da natureza, patenteiam, era comunicado pelo primeiro Céu, que por sua vez, visto ser animado, o recebia da contemplação do Acto puro.

Tais soluções causam-nos hoje certa estranheza; mas não há dúvida que elas correspondem a uma necessidade permanente. Mas valia errar assim, do que pôr de parte os problemas, como fazem tantos do nosso tempo. A questão das essências impõe-se por si e ninguém pode deixar de a ver sem fechar os olhos. Os Antigos, porém, ao resolvê-la, descuravam o problema da substância total. No fundo das suas aplicações ficava sempre, como resíduo, a matéria.

E donde vinha ela? Ou não punham tal questão ou respondiam que era eterna; que era a base e, para assim dizer, o terreno sobre que se exercia

158

a atividade de Deus no mundo; a matéria e a divindade são dois princípios conjuntos, um como *acto* perfeito, outro como potencialidade pura; e neles está a explicação de toda a realidade.

Mas, como nota Santo Tomás, tal explicação atinge apenas as qualidades e essências; não atinge o ser total, o ser enquanto ser. Esta questão do ser, enquanto ser, a suprema questão metafísica, não chega a ser resolvida. Explica-se como o branco se muda em preto, o frio em quente, o denso em rarefeito, e reciprocamente; mas para isso basta a consideração das propriedades materiais. Explica-se também como tal ser se transforma noutro, por uma mudança substancial. Mas tudo isto são apenas considerações particulares: trata-se de *tal* ser ou do ser afectado de *tal* modo. Continua porém sem explicação o ser enquanto *ser.* Ora é precisamente a este que a ideia de criação tem em vista. Trata-se de fundamentar as coisas na sua totalidade, e desde que qualquer elemento delas, tenha a categoria de ser, depende da criação. Não é o caso da matéria? — É *o* caso, evidentemente, de tudo aquilo a que damos um nome. Se a matéria não fosse ser, nunca a meteríamos entre os elementos do real. Ela não *é um ser,* pois não tem perfeição nem unidade própria, mas é *ser;* entra no ser a título de poder ser, e é este o motivo por que dizemos que ela não é criada propriamente,

por não poder subsistir em si mesma, mas *concriada,* como atrás afirmamos. Em suma, a matéria faz parte, como tudo o mais, do objeto da criação. Era o nosso problema. Convém no entanto reparar bem que, de qualquer maneira que se conceba a matéria, se não se chegar à concepção superiormente metafísica de Santo Tomás, o problema permanece. Donde vem o

159

substrato de que é feita a natureza? Também será criado por Deus? Ou será independente, estranho a qualquer pressuposto já que se pressupõe a tudo o que existe? — É preciso dar uma resposta.

Na "Summa contra gentiles" (L. II, cap. XVI), entra Santo Tomás em discussão com os partidários da matéria independente e prova a inanidade de tal tese. Para que serve, pergunta ele, uma matéria à disposição de um agente? — Evidentemente, para receptáculo da sua acção. Logo, esta acção não é dotada de um poder total, pois é em parte dependente e assim o resultado nunca lhe pertencerá exclusivamente; pois a acção atribui-se ao agente na medida em que dele procede, e ao paciente, como diziam os escolásticos, na medida em que nele se encontra. E poderemos falar assim acerca de Deus? Acaso não é Deus omnipotente? Não se bastará a si mesma a sua acção, uma vez que nEle se identifica como ser, sendo por isso toda ser, quer na mesma realidade divina, quer no poder de se comunicar? Para quê então sonhar com uma matéria coeterna, que Deus teria necessidade de pressupor, para ter em que trabalhar, à maneira do escultor que precisa do mármore? Deus seria o artífice da sua obra, se pela sua arte pudesse criar até a matéria dela.

Pois Deus é de facto este soberano artífice: tanto dá origem ao seu ideal artístico, como à matéria em que o realiza; tão poderoso é para uma como para outra coisa; é a plenitude de ser e, por conseguinte, quem dá origem a todo o ser.

Além disso, se o agente precisa duma matéria, esta terá certamente de ser conforme à acção, proporcionada a ela de tal maneira que possa adaptasse a tudo o que o agente puder operar. Sem isso, a sua capacidade de agir, que dizemos depen-

160

dente de uma matéria, ficaria, por isso mesmo, frustrada sem meio algum de se manifestar. Suposição inadmissível em qualquer caso, mas muito mais ainda na origem do ser.

Na natureza nada existe em vão; tudo o que de facto se pode realizar uma vez, pode realizar-se sempre. Mas, será este o caso da matéria em relação ao poder divino? É claro que não. Deus pode realizar infinitamente mais coisas do que aquelas a que a matéria se pode prestar. A matéria, como declara Aristóteles, está limitada às criações físicas, e nestas ainda a formas determinadas e a quantidade fixa. Ora no campo do ser e sobretudo no do possível, o caso é muito diferente. O poder divino é rigorosamente infinito. E como se exercerá este poder se a matéria o condiciona? E se o não condiciona para quê opor-lhe a matéria como co-princípio, princípio coeterno e pressuposto a tudo o que esse poder cria?

Finalmente, quando na natureza das coisas, duas realidades estão de tal modo unidas que daí resulte uma certa ordem, uma delas deve provir necessariamente da outra ou ambas de uma terceira; caso contrário, a sua ordem e concurso harmonioso e fecundo não teriam explicação; seriamos levados a atribuí-los ao acaso; ora o acaso não pode intervir na constituição última das coisas, uma vez que é precisamente da interferência destas que ele resulta. É que se lá interviesse, com muito mais razão havia de intervir em tudo o mais; a ordem da natureza é bem manifesta. Por consequência, se existe uma matéria coeterna, correspondente à acção de Deus, em harmoniosa conjunção com ela, temos de supor ou que uma procede da outra ou que ambas derivam dum terceiro. Ora como Deus não pode originar-se da

161

matéria, nem muito menos ainda derivar com a matéria dum terceiro princípio, estas duas soluções, se é que se trata do verdadeiro Deus, ficam excluídas pela hipótese; pois aquele a quem damos o nome de Deus é a causa primeira; e se lhe atribuíssemos ou individualmente ou conjuntamente uma causa superior, já Deus não estaria no cume mais elevado da causalidade.

Deus é portanto causa da matéria. Será igualmente causa, e causa própria, da multiplicidade e diversidade dos seres? ou exercerá antes uma causalidade genérica e sumária, apenas sobre os primeiros elementos do mundo e não sobre o conjunto e pormenor das combinações, dos acontecimentos e dos seres? Também nisto há grande questão que originou respostas muito diversas cujas consequências se hão de repercutir profundamente, ao tratarmos da providência.

Que Deus fique assim alheio aos resultados da sua criação inicial, e não cuide, não pense, não actue senão nos primeiros seres, isso é que Santo Tomás declara, logo de entrada, completamente inadmissível.

Seria, continua ele, considerar o mundo, enquanto objeto de experiência, como obra do acaso; pois acaso chamamos nós ao que resulta do concurso de agentes independentemente determinados, cujo concurso porém não é determinado por uma causalidade superior, não é o meio de uma intenção directriz. Ora tal seria o caso presente, uma vez que, por hipótese, a causalidade divina não atinge senão os primeiros elementos do mundo, e como cada um destes só tem eficácia formadora e organizadora na sua linha, os resultados do seu

concurso ficariam sem causa própria.

162

Mas poderá atribuir-se ao acaso precisamente o que há de melhor no universo, que é a ordem?

— Para que serviria então Deus? a que vinha? Que valia invoca-1O como suprema explicação, se o supremo efeito ficasse fora do seu domínio? Porventura não deve o efeito mais nobre atribuir-se ultimamente à mais nobre causa? — Que esta tenha intermediários, compreende-se; veremos até que isso se requer; mas que seja alheia ao que há de melhor, que o deixe à mercê do acaso, isso é inconcebível. Nesse caso a criação já não seria criação. A ordem do universo é como que a *forma* última que o reveste e lhe dá a unidade e o ser, enquanto totalidade. Ora se afirmamos — Deus cria o universo — , não se pode depois acrescentar que a multiplicidade orgânica das coisas, a sua variedade e unidade, que formam propriamente o universo, escapam à causalidade suprema de Deus.

E qual o motivo de tal afirmação? Seria porque a simplicidade divina só poderia querer e produzir o que é simples? — Mas já vimos que a simplicidade de Deus não consiste na exclusão; pelo contrário, é riqueza. Será acaso por causa do mal? Mostraremos adiante que o mal não atinge de modo nenhum o Ordenador. Logo é forçoso admitir que a intenção criadora, e directamente por si mesma, exige a multiplicidade da sua obra. E a razão disto é que, sendo a criatura necessariamente imperfeita em relação ao primeiro ser, o *quantum* de perfeição atribuído pela Sabedoria suprema ao universo, não poderia normalmente concentrar-se fim uma só natureza. Deus não se manifestaria, como não se manifestaria a matéria nas suas virtualidades indefinidas, caso a natureza apresentasse um só ser. A difusão do

163

bem, operando-se por degradação do soberano Bem, que é síntese, devia acabar numa multiplicidade analítica de bens, numa variedade de seres e perfeições cuja combinação de energias, viria a expandir com maior riqueza o Super-Ser.

Além disso, a diversidade dos seres e graus de perfeição permitem à criação assemelhar-se mais a Deus; uma vez que em Deus há bondade e difusão de bondade, não se aproximará mais d'Ele a criatura, se, além da sua própria bondade, encontrar meio de a expandir? Ora isto só é possível com a diversidade, que é a base da troca de bens. E não é somente o ser de Deus ou a sua perfeição que assim melhor se manifestam, mas também o seu pensamento de infinita riqueza. De facto, o pensamento de Deus e o ser de Deus identificam-se; nós porém distinguimo-los, e nisto mesmo temos outro aspecto da prova. Deus multiplica os seres, como nós multiplicamos os vocábulos num discurso, por não podermos dizer tudo numa só palavra.

E daqui segue-se naturalmente que também a desigualdade dos seres tenha esta mesma origem. Porque, se a multiplicidade se obtém, como acabarmos de ver, pela degradação de uma perfeição *una, a* maior ou menor distância desta unidade perfeita dará necessariamente origem a uma diversidade desigual de naturezas. Como o ser só pode estar limitado pelo não-ser, a escala graduada dos valores dos seres só poderá organizar-se por sucessivas negações a partir do ser perfeito, ou por sucessivas adições a partir da potência pura. É afinal o que se dá em todas as classificações: *vertebrados, invertebrados; animal racional, animal irracional,* etc. De modo semelhante comparou Aristóteles a série das formas do ser e das suas

164

definições à dos números, em que a adição ou subtracção da unidade faz mudar de espécie; o que equivale a afirmar implicitamente que a diversidade exige graus de perfeição, ao menos no campo das essências.

Tratando-se dos indivíduos cuja multiplicação radica na matéria que tem por razão de ser, manifestar a forma, segue-se que a multiplicidade dos indivíduos de uma espécie, tem por função expandir as virtualidades dessa espécie e, deste modo, a multiplicidade material ou individual refere-se à matéria e beneficia da solução já dada.

De qualquer modo, o problema da desigualdade dos seres e o da sua diversidade, o problema da multiplicidade, são um e o mesmo problema; ou, se o preferis, resolvem-se um pelo outro. Assim como uma participação do bem supremo devia ser múltipla, sob pena de não poder atingir o grau de bondade que nos manifesta o universo, assim também esta participação devia ser gradual e, por conseguinte, desigual.

Daqui já se vê o erro de alguns filósofos que pensaram dever atribuir as desigualdades da natureza e da humanidade, unicamente a causas particulares, ou ao livre arbítrio, em vez de a atribuir à divina necessidade da ordem. Foi também por este erro que os Maniqueus, faziam dependentes de Deus os seres espirituais e incorruptíveis, e do mau princípio os corruptíveis, supondo que Deus como ser perfeito só poderia criar seres perfeitos. E Orígenes, quando pretendia rebatê-los, veio a cair em erro semelhante, admitindo que Deus, excelente e justo, só podia ser causa do que é excelente e justo. E o que daí concluiu foi que só as criaturas excelentes, as criaturas racionais, ima-

165

gens de Deus, eram de criação divina e que tinham sido criadas todas iguais. O livre arbítrio e o diferente uso que dele faziam, é que era a causa das desigualdades posteriores. Umas tinham sido colocadas na linha das

inteligências puras, outras tinham sido unidas aos corpos; e nestas duas séries, a diversidade dos graus era devida à diversidade dos méritos ou à gravidade das faltas. Tal era para Orígenes a origem dos corpos naturais e a da sua diversidade. A este respeito escreve Santo Agostinho: "Que coisa mais insensata do que atribuir a causa da criação do sol que brilha sozinho sobre um só universo, não ao desejo que o arquitecto divino tem de olhar pela beleza e utilidade das coisas corpóreas, mas à vontade de punir uma alma por ela ter cometido tal falta. Deste modo, se cem almas cometessem o mesmo pecado, haveria neste mundo cem sóis?" (Cidade de Deus, II, 23).

Sabemos que Schopenhauer, Renouvier e o próprio Kant, por motivos pouco diferentes, imaginaram teorias semelhantes a esta. Schopenhauer, julgando o mundo mau, interpreta-o como uma queda da Vontade no múltiplo e imperfeito, por não ter podido manter-se na condição una e perfeita. Renouvier atribui a uma espécie de pecado original, a redução da humanidade primitiva, criatura pura, ao estado de cosmos imperfeito e progressivo, com o encargo de subir de novo pelo esforço civilizador, para o seu Éden perdido. Manuel Kant, embora não vá tão longe, também nos aparece contagiado das mesmas idéias, quando, depois de situar o livre arbítrio para além do *fenómeno,* num *em si* inacessível à experiência, atribui a uma responsabilidade primitiva as características duma vontade *fenomenal,* daí em diante entregue

166

ao determinismo. Enfim, em muitos poetas contemporâneos, como Sully Prudhomme e Paulo Valéry, apresenta-se-nos com insistência o próprio ser como decadência e como um erro.

"Soleil! soleil! faute éclatante!"

Todas estas doutrinas desconhecem as necessidades da ordem; cedem ao particularismo das causas, em detrimento da Causa primeira e da sua irrefragável sabedoria. Pode lá caber numa inteligência sã, pergunta Santo Tomás, que as *naturezas,* primeiro fundamento da acção, sejam o resultado da mesma acção, tornando-se deste modo acidentais, isto é, o contrário daquilo a que damos o nome de natureza? Aliás para que falar de justiça, neste caso?

Não será evidente que a constituição absolutamente última das naturezas é anterior a tudo o que lhes convém e lhes é devido? Uma conveniência mede-se pela maneira de ser do sujeito, isto é, pela sua natureza; logo, e com mais razão; ainda, todo o mérito pressupõe a natureza, pois o mérito depende da acção a qual, por sua vez, é posterior ao ser.

A desigualdade portanto vem de Deus, como seu efeito directo, ou pelo menos directamente querido. É uma condição da perfeição universal, da harmonia, expressão soberana do bem.

D. — A CRIAÇÃO E O MAL.

Todavia, há ainda lugar para a consideração do mal, cuja presença constante está na base dos principais erros nesta matéria.

O que é o mal? Nada de positivo; é uma

167

deficiência, uma imperfeição daquilo que existe, um limite do seu ser, um obstáculo ao seu acabamento como ser. Sob este aspecto, não é preciso procurar-lhe uma causa, pois o mal, uma vez que não é ser, mas pura privação, não tem causa própria. Contudo o facto do mal é qualquer coisa bem positiva. Não existe *o mal em si, mas há o mal nas coisas*; e uma vez que este acidente, esta deficiência, se origina do próprio complexo das causas, podemos ajuizar da sua essência, buscando-lhe a razão na Causa primeira. Os princípios que hão de resolver a questão são os mesmos que há pouco enunciámos.

Como acabámos de dizer, o universo formou-se por uma expansão amorosa do soberano Bem por participações graduadas cada uma das quais manifeste a Deus de sua maneira, e é boa, apesar de necessariamente deficiente. É que o perfeito não se realiza duas vezes. Deus é o ser em plenitude, mas ao sair de Deus, o ser degrada-se necessariamente e com ele o bem que na realidade lhe é idêntico. A multiplicidade das naturezas limitadas, por conseguinte deficientes, é compensada pela unidade da ordem; e em vista desta ordem é que o mal é permitido. Sem ele, ou melhor, sem a diversidade das naturezas que o *permitem,* a manifestação do divino não seria tão rica. Cada natureza, como tal, por mais inferior que seja, inclui um bem de tal ordem *sui generis* que não pode ser substituído por nenhum outro e que portanto era devido ao universo, dado o grau de bondade que a suprema Sabedoria lhe destinava. Lembremo-nos que as *essências* expandem o ser e que seria empobrecê-lo, arrancar-lhe uma só, fosse que fosse. Ora, as que já são deficientes de si, ou, o que dá o mesmo, o são por causa do meio natural que lhes é como que um

168

prolongamento sem o qual não poderiam definir-se, essas, mais ou menos, têm de falhar, dando assim ocasião ao mal, a não ser que se pretenda encarregar o poder soberano de este Deus de evitar deslize por uma

intervenção permanente. Mas tal pretensão seria muito pouco sensata. Quando tratarmos da Providência, veremos que esta timbra em deixar as naturezas entregues ao seu modo de ser e em não lhes violentar a atividade e as tendências. Ora que seriam naturezas deficientes a quem o seu próprio autor nunca deixasse falhar? — O que de facto pode falhar, e é deixado a si mesmo, de tempos a tempos sente a deficiência. Finalmente, numa ordem feita de seres que agem e reagem uns com os outros, o mal, embora em si seja não-ser, indirectamente é uma condição do ser, uma vez que é condição da acção. Este argumento, já aduzido a propósito da desigualdade das naturezas, não tem menos peso aqui. Em que acabaria a atividade universal, se as tendências contrárias cessassem de fomentar as mudanças e de resgatar, material ou moralmente, a deficiência de uns seres ou fenómenos, com a produção ou sucessão de outros? "Que seria da vida do leão sem a morte do cordeiro, e da paciência dos mártires sem a malícia dos perseguidores?" O bem tem mais força para o bem do que o mal para o mal; o bem possui energias que o mal não consome. Não será muito mais útil que a casa esteja firme, do que livrar-se do enfado de cavar os alicerces lá para debaixo da terra? O mal é mal; mas que haja mal é um bem. E o mesmo que se dá na primeira organização das coisas, dá-se também nos últimos efeitos. Dá-se a deficiência; não é porém uma deficiência cega, pois o resultado absoluto final, que é a manifestação

169

do divino, vai aparecer sob outra forma: se se trata duma deficiência material, aparece na manifestação de mais altas leis cósmicas; se duma deficiência moral, na manifestação da justiça que é a lei da ordem moral.

Decerto, não vamos dizer que este universo é o melhor possível. Afirmá-lo é ceder liberalmente a grandes aberrações. Para Santo Tomás, este universo é o melhor possível, dados os elementos de que é composto; bastaria porém, para o melhorar, aumentar o número de elementos que o compõem, ou aumentar-lhes a valia, enriquecendo, portanto, também as suas relações mútuas. E poderia exigir-se tal enriquecimento? A que título? A Deus nada o obriga, a não ser a sua natureza sempre satisfeita. Por outro lado, reflectindo bem, o melhor mundo possível, não é possível; porque abaixo de Deus infinito onde haveria de parar a série ascendente dos valores? Só arbitrariamente se poderia fazer. Seja o que for que Deus possa fazer, a sua obra, perante o possível inesgotável, ficará sempre numa relação de indigência incomensurável, assim como em comparação com o nada e com os infinitos decrescentes que dele se aproximam é uma maravilha inenarrável; Entre estes dois extremos, o nosso universo é um *qualquer;* não podemos dizer nada do seu valor, ou então podemos dizer tudo, conforme o termo a que se compara. É o melhor e o pior; por um lado é nada e por outro é ser; é "tudo em comparação do nada, é nada em comparação do tudo", como diz Pascal.

170

E — UNIDADE DA CRIAÇÃO.

Finalmente, será o universo verdadeiramente uno? A criação total de Deus será um organismo unitário, um cosmos? ou não haverá antes vários mundos? A resposta exige que precisemos minuciosamente o problema, que pode considerar-se sob vários aspectos. Pode tratar-se de astronomia, cosmologia, ou então de metafísica e das relações transcendentais do universo — ou universos — com a causa primeira; e pode também tratar-se da omnipotência de Deus, ou do que em teologia se chama poder *ordenado* ou *ordinário.*

Para o astrónomo, "universos" é uma expressão do modo ordinário de falar, que nem se discute. Vemos os universos com os nossos olhos. E geralmente admite-se que o sistema solar, no sentido restrito do termo, denominado já universo, é apenas um elemento da Via Láctea, uma nebulosa como tantos milhões das que povoam os espaços celestes, onde há grupos tão independentes, tão isolados, que se lhes pode dar perfeitamente um nome colectivo e distinguir cada um de todos os outros. Todavia, mesmo para o astrónomo, a expressão "universos" usada nestes casos, tem apenas um sentido relativo; pois ninguém acredita que tais grupos que se vêem assim independentes, sejam de facto independentes, sejam de afecto e propriamente isolados. Podemos observar claramente que são compostos de substâncias parecidas, sujeitos nas suas grandes linhas às mesmas leis e ligados uns aos outros por trocas mútuas. Poderíamos até afirmar que universos de facto isolados seriam para nós como se não existissem. Deveriam pelo menos enviar-nos a luz para termos deles noticia. É que o nosso conhecimento

171

é passividade. Conhecemos apenas o que vem até nós, em nós, e o que nos *atinge.* Portanto tudo o que se pode ver, tudo o que é conhecido, ou se pode conhecer, forma um único mundo. Com muito mais razão ainda, o pequeno universo da experiência do seu tempo, sujeito à concepção geocêntrica, formaria para Santo Tomás um único todo bem definido e perfeitamente unido, cujas acções e reacções se dirigiam da periferia para o centro e reciprocamente, sem nenhuma quebra. Mas não podia, e não pode ainda supor-se, que

existam outros agrupamentos absolutamente independentes de nós, de comunicações totalmente cortadas connosco, agrupamentos que não formem com este universo uma ordem de espécie alguma, nem unidade ou síntese intencional? Isso nega-o Santo Tomás, como uma impossibilidade racional; racional, digo, porque se se tem em conta unicamente o poder de Deus, não se vê mais dificuldade para a existência de vários mundos do que para a de um só; Deus pode fazer tudo o que quer; pode fazer tudo, menos o contraditório que em si mesmo tem a impossibilidade de ser feito. Ora, não se vê contradição alguma na existência de universos independentes. Ainda que, por se originarem todos de Deus, estes universos estariam afinal relacionados entre si por um certo laço comum a todos; pois toda a criatura, como tal, é irmã da criatura. Aquilo que as relações exteriores não unem, une-o ao menos o pensamento de Deus; o seu domínio engloba-o numa obra única.

Além disso "ignorar alguma coisa" não será ainda conhecê-la? — Ignorar outro universo seria conhecê-lo em Deus, ser um com ele em Deus. Num plano absolutamente transcendente, uma plu-

172

ralidade de universos, sob um Deus único, seria contraditório. Todavia, concebendo neste caso a unidade duma maneira mais concreta, já temos base para distinguir aqui o poder absoluto de Deus e o poder regido pela sua sabedoria. Em nome deste último poder, é que afirmamos que uma pluralidade de universos, sem laços absolutamente nenhuns, sem unidade de ordem, repugna; e basta isto para chegarmos a uma conclusão certa, porque o poder absoluto de Deus é apenas uma abstracção. Para Deus, agir pelo poder sem a sabedoria, é o mesmo que agir pelo poder sem o poder. Não esqueçamos que os atributos divinos só são distintos para o nosso modo de conceber; em si porém, a sabedoria de Deus é Deus; o poder de Deus é Deus; por conseguinte, a sabedoria de Deus é que é poderosa e o seu poder é que é sábio. Em relação aos efeitos, tais atributos nunca se distinguem.

Posto isto, vejamos como raciocina Santo Tomás: "Todas as coisas que vêm de Deus, têm uma relação entre elas e uma relação com Deus". Porquê? Deus não age nem pode agir senão para manifestar a sua bondade e comunicar a sua perfeição. Já o dissemos, além de que isso impõe-se por si; pois qualquer outro motivo está excluído pela plenitude do ser e absoluta independência da Causa Primeira. Deus não precisa de nada, não pode adquirir nada; logo o agir, para Ele, é dar; e dar o quê? dar-se a si mesmo, Ele que é tudo e fora do qual nada existe. Eis portanto a criação originada duma comunicação divina e constituindo uma participação divina. E já vimos que se esta participação é múltipla, é porque um único ser não bastava para manifestar a Deus, para revelar a riqueza de ser e o valor da acção do seu Princí-

173

pio. Posto isto, não haveria contradição em que estes seres, originados por assim dizer, de pensamentos complementares não tivessem entre si uma relação complementar, uma ordem de gradação que gerasse entre eles relações muito positivas? Não era cada um deles em particular que se tinha em vista, mas a colectividade ordenada: e depois disto ainda se poderá dizer que entre eles não há ordem? E se Deus quis reflectir neles a potência de se dar, não terão eles como primeira lei o intercâmbio e a troca mútua de dons?

Santo Tomás já nos disse que a obra essencial de Deus é o universo e que a *forma* de existência do universo é a ordem. O que Deus propriamente e antes de tudo intenta não é tal ou tal criatura, mas a ordem que dessas criaturas resulta; como o artista que não tem em vista tal ou tal elemento da sua obra, mas a obra total, ou como o governo prudente que não olha ao êxito de tal ou tal empreendimento isolado, mas ao bem da nação, porque este ultrapassa e compreende todos os outros. Do mesmo modo repete Santo Tomás que o bem da ordem universal, o bem do todo como todo, o bem da criação considerada como Cosmos, ultrapassa os bens particulares, sejam eles quais forem. Ora, uma vez que a única lei da acção divina é a difusão do bem; uma vez que tem sempre em vista o melhor — não absolutamente, mas em ordem ao que determinou realizar — deve-se pensar que a sua obra está ordenada, que a ordem da criação a abrange completamente toda, que há, de facto, uma ordem criada, um conjunto, um só universo.

Demócrito não pensaria assim. A larga visão cosmológica deste pensador é conhecida, mas também é sabida a pouca solidez da sua metafísica

174

geral. Santo Tomás rebate-lhe a teoria da multiplicidade dos mundos, da formação e destruição sucessivas de universos disseminados pelo tempo e pelo espaço, sem limites, à mercê do acaso. E concede que nestas condições se possa realmente falar de pluralidade, uma vez que o obreiro "Acaso", de si múltiplo, como o demónio "Legião" do Evangelho, não saberia distender um laço de união entre as suas obras. Apesar disso, os mundos de Demócrito tinham uma matéria comum, que era ainda um mínimo de unidade formal, pelo facto de se originarem segundo uma lei da queda dos átomos, o *clinamen,* que exercia a sua acção em tudo.

Mas esta unidade é tão reduzida, que é mais exacto dizer que há vários universos construídos com o mesmo material; e afinal era o que dizia Demócrito e o que pretenderiam talvez afirmar alguns materialistas tão pouco esclarecidos em filosofia, como esses velhos "naturalistas", cuja boçalidade Santo Tomás

denunciava bem alto.

Tudo isto desaparece ante a correcta concepção; das origens. O acaso, por ser causa meramente acidental ("por acidente") a qual deixa desorganizados os elementos que concorrem para a sua obra, de si dá origem ao múltiplo. Deus, pelo contrário, é Uno; e porque age por inteligência, força unitária, e por vontade, órgão dos fins, que coincidem com as *formas* igualmente unitárias, Deus tende sempre à unidade; reúne; sob a sua altíssima paternidade irmana todas as obras que lhe saem das mãos. "Um universo originado por Deus e irremediavelmente múltiplo, — eis aí uma coisa incompreensível.

Por isto mesmo é que numa resposta da Suma (Q. 47, art 3, r. 2) vem, e muito a propósito, o seguinte dilema: ou os múltiplos universos

175

que se poderiam supor seriam idênticos, ou mais ou menos diversos. Se idênticos, não serviria para nada a multiplicação deles, pois não se busca o número pelo número, mas para proveito das formas de ser, para a sua conservação, manifestação e variedade de aspectos, etc. A pura repetição é de nenhuma utilidade para a inteligência; o número de si é matéria, não corresponde a pensamento algum; não representa nenhum bem; e uma vez que não tem em si *razões suficientes,* não pode ser considerado como fim.

Se as criações se multiplicam só por causa do número, em que número se há de parar? Uma vez metidos por este caminho, devíamos correr por ele sem nunca parar; a situação será sempre a mesma e onde não há diferença, não há razão para lá estacionar. Pretender-se-ia, acaso, chegar a um número infinito de mundos? E se, pelo contrário, os universos hipotéticos fossem diferentes, as suas diferenças uma vez que eram intencionalmente escolhidas e procuradas, fariam necessariamente parte dum plano; estariam agrupados com uma unidade de intenção, e tanto o ser criado de que estes universos fizessem parte, como o pensamento incriado e o decreto divino que lhes tivesse dado origem, seriam unos.

Uma questão acessória que não podia acudir à mente de Santo Tomás, mas que hoje agita muitos espíritos, é a pluralidade dos mundos no sentido de Fontenelle, a pluralidade dos mundos habitados. Seria inútil perguntar o que pensaria disso o nosso autor, porque a sua razão amante da solidez, na ausência de qualquer dado positivo, de qualquer facto que a ciência pudesse comprovar, não deixaria de responder simplesmente; não sabemos.

176

Mas quem sabe se aquela imaginação tão ampla deixaria de se perguntar o que há, o que pode haver, por detrás desses véus de mistério.

Muitos católicos julgam que a pluralidade dos mundos habitados vem trazer dificuldades à fé. De modo nenhum. A Revelação, luz para iluminar os nossos passos neste mundo, luzinha e não sol, nada diz que insinue ou afaste a ideia de outras combinações criadoras, que nos dizem respeito. Todavia, muitas inteligências lúcidas de católicos e não católicos, sábios e não sábios, afirmam que isso é uma hipótese sumamente arbitrária e fantasista e até eminentemente improvável, dadas as condições tão delicadas para a vida, condições que no nosso sistema se encontram talvez só em Marte. Confesso que tal atitude de espírito me surpreende. Guardo portanto a reserva sempre indispensável no caso da ignorância. Quando se não sabe, é temerário afirmar; vê-se a gente obrigada a repetir francamente: não sabemos. Se porém se trata só de conjecturas, de persuasão, de convicção subjectiva, sujeita a verificações eventuais, atrevo-me a declarar que a atitude negativa me causa estranheza e até assombro. Imagina-se porventura que o planeta Terra, tão abundantemente povoado, está numa desproporção tão prodigiosa, em relação ao universo? Conhecemos, com certeza, a existência de biliões de sóis e suspeitamos a de infinitos outros centros de vida, em tudo semelhantes ao nosso Hélios, de composição aproximadamente a mesma, da mesma massa e produzidos talvez na mesma ocasião, muito provavelmente muitos deles, senão todos, acompanhados de satélites como a nossa Terra; poderá imaginar-se que, nestes corpúsculos inumeráveis da "gota de éter" — que o universo real possivelmente ultra-

177

passa ainda incomensuràvelmente, como o queria Pascal — as condições de vida por mais delicadas que sejam, não tiveram ocasião de se realizarem, sequer uma só vez, no decorrer de tantos milhares de anos?

Como pensar então que apesar de tal prodigalidade cósmica, a Providência tenha concedido o dom da vida somente a um átomo ínfimo, parcela dum pequeno turbilhão perdido nos espaços incomensuráveis e que em breve não passará duma mortiça faúlha enquanto que as chamas astrais continuarão a brilhar?

Não sabemos, é certo. Mas colocados num plano finalista — sem forçar essa consideração, dificilmente contudo, entre deístas, poderemos furtar-nos a encarar este aspecto, — que dizer dum estupendo universo, organizado, por assim dizer, somente em vista da humanidade, que o desconheceu por tanto tempo, que o desconhecerá certamente até ao fim dos tempos em toda a sua real amplidão, que não poderá utilizá-lo senão examinando-o, estudando-o, contemplando-o, o que de facto é já alguma coisa, mas que parece não corresponder nada a uma sábia adaptação dos meios e dos fins, das condições e dos resultados, das durações

e das vidas, dos domínios e dos seres?

Sim, é verdade! "é que às vezes é preciso uma grande máquina para produzir um pequeno objeto, um aparelho imponente para dar uma faísca... Não está o caso na massa mas na dignidade". Li isto algures e acho que todos devem estar de acordo. Em Laplace *(Exposição do Sistema do Mundo)* li também: "Os resultados sublimes a que esta descoberta o levou (o homem) são de molde a deixá-lo contente pelo lugar que ela marca à terra, mostrando-lhe a sua própria

178

grandeza na extrema pequenez da base que lhe serviu para medir os céus". Belas palavras, é certo, e verdadeiras, mas que não resolvem a nossa questão; pois que a dignidade espiritual desta frágil cana dotada de inteligência, que é o homem, exija e justifique um dispêndio material — e também formal — duma ordem de grandeza igualmente desproporcionada, isso custa muito a crer.

Não temeríamos, ao afirmar tal coisa, atribuir a Deus uma certa inépcia? O grande pilão "Creusot" pode quebrar uma avelã; mas não foi construído para isto. E se Deus tivesse de tentar tantas vezes a sorte, para conseguir uma só vez a obra que premeditara, não se parecerá isto nada — estou a vê-lo de longe — com o acaso de Demócrito, que dá margem a um bom lance de dados de tempos a tempos, uma vez que dispõe de números e tempos infinitos?

Por outro lado, tenho a confessar que tais idéias mareiam o espírito; duma e outra parte, abismos. Apesar de certas afirmações audaciosas concluamos, portanto, como começámos, reafirmando: não sabemos.

V

A PROVIDÊNCIA

I. O que a ideia de Providência supõe.

A. O CONHECIMENTO EM DEUS. — DEUS CONHECE TODAS AS COISAS. — CONHECE CADA UMA EM PARTICULAR. — CONHECIMENTO INFINITO. — CONHECE O FUTURO. — CONHECE O QUE AINDA NÃO ESTÁ DETERMINADO A SER. — O CONHECIMENTO QUE DEUS TEM DAS COISAS É INDEPENDENTE DAS COISAS E CAUSA DELAS.

B. A VONTADE EM DEUS. SEU OBJETO. A LIBERDADE DE DEUS. — A VONTADE DE DEUS É SEMPRE OBEDECIDA. — A OMNIPOTÊNCIA. — A VONTADE DE DEUS É JUSTA, AMOROSA E MISERICORDIOSA.

II. Definição de Providência. — O QUÊ SE OPÕE A PROVIDÊNCIA: NECESSIDADE; MAL; ACASO E SORTE; LIVRE ARBÍTRIO. — TENTATIVA DE CONCILIAÇÃO.

181

Deus cria. Depois de ter criado, governa. Em Santo Tomás, não é exactamente o mesmo, o governo Divino e a providência; como porém aquele supõe esta, praticamente concede-se que na linguagem ordinária se tome um pelo outro.

I — O QUE A IDEIA DE PROVIDÊNCIA SUPÕE

A. O CONHECIMENTO EM DEUS.

Deus é providente porque d'Ele procede a ordem das coisas e também a substância delas; porque d'Ele recebem a orientação e a forma, os destinos universais e particulares; e por conseguinte, porque a concepção desta ordem e destes destinos esta incluída no objeto da inteligência primeira.

Já não temos de provar que Deus seja inteligência pois tratámos disso nos capítulos segundo e terceiro, embora pudessem acrescentar-se ainda muitas coisas a este respeito; mas temos de nos limitar. Convém no entanto ler em Santo Tomás as admiráveis páginas da nossa tradução da Suma que deixámos indicadas *(Deus,* T. II com os *Apêndices).*

É também mister recordar que, embora a inteligência divina abarque necessariamente todas as

coisas, apesar disso, em certo modo, não deixa de ficar fechada em si mesma, como já Aristóteles advertira.

182

Há duas interpretações das quais só a primeira é errónea:

1.ª que Deus se conhece apenas a si mesmo, e portanto ignora tudo o mais; 2.ª que Deus se conhece apenas a si mesmo, e portanto conhece em si tudo o mais.

Como vimos, conhecer é transformar-se idealmente naquilo que se conhece: ora é claro que Deus, nem idealmente nem doutra forma se pode transformar noutra coisa, e que Ele de maneira nenhuma pode ser outra coisa diferente de si mesmo. Além disso, a multiplicidade de *idéias* em Deus é inconcebível, porque sendo Deus absolutamente simples, as criaturas não podem encontrar-se nEle como os elementos duma paisagem num espelho.

Enfim, a inteligência humana é condicionada pelo seu objeto, recebe influxo dele, depende da sua realidade e da sua forma, ao passo que Deus, inteligência, não poderia ser condicionado por nada, depender de nada, receber influxo de nada. Mas não se trata disso. "Afirmamos de Deus que é inteligível e inteligente porque pensamos sob a forma de Ser aquele que absolutamente é o próprio Inteligível e a própria Inteligência; porque Ele é *forma* pura, imaterialidade soberana, e porque ser espírito é precisamente isto. Portanto, assim como nada do que tem valor de ser se pode subtrair a Deus, primeiro ser, assim também nada do que tem valor de inteligência ou de inteligível se pode deixar de atribuir a Deus, considerado, como primeiro em cada um destes campos. A inteligibilidade de Deus inclui a inteligibilidade do universo, considerado na sua origem, ultrapassando-a infinitamente; conhecendo-se a si, Deus conhece necessariamente tudo o mais.

183

Deus conhece tudo, não somente duma maneira geral, como pretenderiam certos deístas inconsequentes, mas até às mais profundas intimidades dos seres e dos casos particulares que a sua providência tem de reger. A generalidade não tem consistência real, não tem ser; se Deus conhece os seres enquanto Causa do ser, conhece-os na realidade e singularidade deles, conhece-os até nas possibilidades deles que são também ser. Pelos mesmos motivos que já repelimos atrás aquela forma de criação, por gradações, que atribuía a Deus apenas a responsabilidade das primeiras criaturas, repelimos agora um conhecimento por escalões que *confinaria* a inteligência divina ao universo, sendo que ela abarca todo o ser, pois é o Ser a quem as criaturas uniformemente devem o ser. Se o arquitecto, pela sua arte, fosse a causa do edifício com todos os seus elementos, incluindo até os materiais e o terreno, conhecendo-se a si, conheceria esse edifício, no seu próprio pensamento; seriam portanto inúteis quaisquer visitas à obra. Pois esta é a situação de Deus em relação a tudo o que existe, e aí está porquê é que não precisa de ir procurar o seu conhecimento dos seres, a estes mesmos seres; tira-o de si mesmo; aqui encontrado em plenitude, não havendo portanto para a ciência divina, nem geral nem particular.

Esta ciência alarga-se até ao infinito, pois abrange o real e o possível, o presente e o futuro infindo, o actual e o potencial, onde a multidão das formas raia pelo infinito.

Ora, em relação a tudo isto, o princípio do conhecimento divino que é o mesmo ser de Deus, origem universal, é um princípio que inclui absolutamente tudo; a este "*conhecer"* só se poderia

184

furtar quem se furtasse ao ser. Deus é um Ser de compreensão infinita ao qual nada escapa, porque é um infinito de ser donde tudo se origina. "É virtualmente todas as coisas" como disse o nosso autor.

O FUTURO CONTINGENTE

Levantou-se nas escolas uma dificuldade especial a propósito do *futuro contingente,* isto é, do futuro ainda não determinado nas causas; e compreende-se quanto a solução deste problema interesse à providência. Se Deus ignorasse o futuro dos seres, as suas circunstâncias e atos, como é que os haveria de reger?

A dificuldade está precisamente em que este futuro, como futuro, não existe e portanto não pode ser objeto de *visão;* por outro lado, como contingente, não tem capacidade de ser antecipado nas suas causas e portanto não pode ser objeto de *previsão.* Ora aquilo que se não pode ver nem prever, nem sequer Deus pode conhecê-lo.

Tal dificuldade contudo baseia-se apenas numa deplorável assimilação do conhecimento divino ao nosso, que está sujeito ao tempo. De facto, o nosso conhecimento assim como o objeto a que ele se dirige, estão no tempo; e se, de uma maneira ou doutra, um não coincide com o outro no tempo, nunca se dará o encontro entre sujeito e objeto, entre o espírito e a coisa. Não sei o que vais fazer amanhã porque o meu espírito está ainda a exercer as suas funções no dia de hoje, e amanhã e hoje ocupam no tempo casas diversas, que por outro lado não estão ligadas por nenhuma causalidade certa. Se porém o meu espírito

estivesse fora do tempo e incluísse em si o tempo,

185

eu veria o que vais fazer amanhã, exactamente do mesmo modo que vejo o que fazes hoje. Ora é precisamente este o caso de Deus.

Sucede com Deus, diz Santo Tomás, o que sucede com um observador que, do alto duma torre, vê passar um cortejo. Cada indivíduo deste cortejo vê apenas os que lhe vão à frente e mais nenhuns; Ele porém, num só relance, vê todo o cortejo, porque está de fora. O mesmo se dá connosco: porque vamos no cortejo do tempo, temos um conhecimento medido pelo tempo; os verbos que o exprimem têm *tempos* e o futuro, enquanto futuro, oculta-se-nos. Deus porém num só olhar, vê o tempo inteiramente todo; o seu Verbo não tem modalidades temporais; todo o ser está nEle expresso sem divisão nem sucessão alguma, de tal maneira que Deus vendo-se a Si mesmo, vê tudo, presente e futuro; é que estas diferenças, por Ele mesmo criadas, não atingem o seu conhecimento em nada, da mesma maneira que a construção duma muralha não vai perturbar a ciência do arquitecto, pelo facto de ser levantada dia a dia. Passado, presente e futuro, são atributos que aos olhos de Deus não têm mais valor que branco, azul e vermelho ou redondo, quadrado, triangular. Estes últimos designam uma ordem espacial, os primeiros uma ordem temporal; mas espaço e tempo são apenas diferenças de ser que as *categorias* dividem; e Deus está acima das categorias, acima do ser, como seu Princípio. De facto, Deus não lê *no* futuro; lê o futuro no seu presente eterno.

Outra característica do conhecimento divino, característica já notada e tornada evidente pelo que precede, é que esta ciência divina é absoluta-

186

mente independente dos objetos e estes, por sua vez, são absolutamente dependentes dela. "A ciência de Deus é causa das coisas" repete incessantemente Santo Tomás. É causa delas, pois é para elas o que é a ciência do artífice para as obras que empreende. O artífice age segundo uma forma que concebeu e que pretende imprimir numa matéria; Deus que é também o criador da matéria, age por uma forma intelectual mais completa; a relação contudo é a mesma. Não são as criaturas que se projectam nEle para que as conheça; não; o seu pensamento, independente e primeiro, é que imprime nelas o *sinete* criador.

Enfim, este conhecimento divino, criador, não é unicamente enquanto conhece, que cria, pois o conhecimento por si só, não é causa. Ter a ideia de uma casa, não é construí-la; construí-la é passar do conhecimento à ordem dos fatos, o que supõe na forma concebida uma inclinação, um peso, que a transforma em ideia dinâmica. É aqui que intervém a vontade.

B. A VONTADE EM DEUS.

Pela mesma razão e no mesmo sentido em que afirmamos que Deus é Inteligência, afirmamos que Ele é Vontade. É vontade porque é Ser, e o ser apresenta também a forma de tendência, dinamismo, atracção para um bem que supõe convir-lhe e ser adaptado ao sujeito que para esse bem propende. A vontade é simplesmente outra faceta da inteligência; é o seu pendor; ou então, o pendor da alma feita *outra* pelo conhecimento, inclinada a buscar o seu bem não já somente segundo o que é em si mesma como natureza, mas segundo

187

aquilo em que foi transformada por outrem. Portanto, pela mesma razão que atribuímos a Deus o conhecimento, devemos atribuir-Lhe a vontade. Mas assim como o que, em nós, denominamos *conhecimento,* em Deus, como já afirmámos atrás, não é nada mais que o ser divino, significando esta nova expressão — conhecimento de Deus — a mesma inefável realidade do Primeiro Princípio, embora sob um aspecto especial, assim afirmamos agora que aquilo que em nós denominamos vontade, em Deus, não é mais que a mesma realidade considerada sob o aspecto correlativo de tendência. E ainda, segundo o que atrás dissemos, Deus, como objeto próprio, só a si mesmo se conhece, e tudo o mais em si como participação do ser diviso; e paralelamente devemos dizer que Deus como objeto próprio da vontade que lhe atribuímos, só pode buscar-se a si e tudo o mais em razão de si mesmo, como participação do seu bem. E desta maneira, Deus apesar de ter uma vontade, não tem contudo um fim exterior a Ele. O seu fim é Ele mesmo, mas Ele como bem a participar e a expandir. Não pode adquirir nada; o que pode é comunicar-se; o seu fim é todo bondade, todo generosidade; e ao passo que os homens dando, recebem pelo mesmo facto que dão, Deus dá sem nada receber, o que leva Santo Tomás a exclamar que Ele é única e absolutamente liberal.

A LIBERDADE EM DEUS

Temos portanto já duas condições para a providência: Deus conhece e Deus quer. Mas será livre em querer? Não estará sujeito a uma espécie de fatalidade, inerente ou a determinada natureza das coisas que o dominaria, ou à sua própria

188

perfeição? — O velho Júpiter estava sujeito ao *Fatum,* e muitos filósofos conceberam a Deus como uma necessidade suprema, um Axioma eterno. A tais soluções porém, objecta-se o que já antes expusemos sobre o Ordenador. O Ordenador primeiro é aquele que determina tudo, sem ser obrigado a nada. Se se dissesse que Deus. estava determinado a alguma coisa, devia declarar-se qual era o ser que O determinava, qual era essa necessidade anterior a Ele, uma vez que pela mesma condição de Deus, tudo vem d'Ele.

E nesse caso, a que é que Deus estaria determinado? A um efeito infinito como Ele? Teríamos então Deus duplicado, o que é absurdo. A um efeito finito? Mas este efeito sendo considerado como proveniente da natureza divina, arguiria um limite em Deus, uma vez que à determinação do efeito corresponde a determinação da causa. E já ficou estabelecido que em Deus não há determinação alguma, não há natureza distinta do seu ser; é ser em plenitude; se d'Ele provém alguma coisa, não é em força de qualquer obrigação de natureza.

Enfim, sendo Deus o Inteligível-Inteligente como acabamos de verificar, *Pensamento do Pensamento*, na bela fórmula de Aristóteles, os seus efeitos só podem originar-se por modo intelectual e não por uma consequência ou fatalidade da natureza; são efeitos de ciência prática e artística e não imposições Àquele a quem nenhuma lei obriga e de quem todas as leis derivam.

A vontade de Deus, considerada em si mesma, não deixa de ter a mesma necessidade. Tudo o que há em Deus é necessário, pois tudo o que há em Deus é Deus. Contudo, o termo exterior desta vontade não participa da necessidade da causa,

189

porque desta para aquele, há transcendência e completa independência da parte de Deus.

Deus pode fazer apenas aquilo que faz, se com isto pretendemos qualificar como imutáveis a acção e a vontade que se identificam com o mesmo Deus. Deus pode fazer ou não fazer tudo o que lhe apraz, se pretendemos salientar o direito do efeito à existência. A contingência do mundo está, portanto, no facto do mesmo mundo e não na sua causa. Por isso mesmo que o mundo não tem em si razão para ser necessário, é que ele provém não-necessàriamente duma causa em si necessária.

No fundo, tudo se reduz a dizer que o mundo não é Deus, não é igual a Deus no poder de agir nem nos motivos de agir. E nisto se opõe a nossa tese ao panteísmo; contra Spinoza que toma como equivalentes, na Ética, estas duas proposições. "Deus age necessariamente" e "o mundo é apenas um modo de Deus".

A OMNIPOTÊNCIA DE DEUS

A vontade de Deus será sempre obedecida?

É preciso sabê-lo para ajuizar rectamente da providência. Como porém duvidar disso, se Deus, o Ser primeiro, é por isso mesmo, como vontade, a suprema lei das coisas? À vontade de Deus nada pode furtar-se senão fugindo ao ser de que Ele é causa universal. A primeira vontade de que procedem todas as séries de causas, não pode ser contrariada por nenhuma outra, e sabemos muito bem que uma causa que não é impedida consegue sempre o efeito. Ora para Deus tanto os impedi-

190

mentos como os concursos fazem parte da mesma ordem e esta ordem é Ele quem a comanda.

Segue-se daqui que Deus é omnipotente, e tal conclusão excede muito em amplitude a precedente; porque a obediência de todas as coisas a Deus mede-se pelo ser delas, a omnipotência porém estende-se a todo o ser, real ou possível. Deus pode rigorosamente tudo, se o tudo de que se trata é de facto alguma coisa, não é alheio ao ser; por outras palavras: Deus pode tudo o que não implica contradição.

Alguns pensadores pretenderam avançar ainda mais, atribuindo a Deus o poder do impossível, como se fosse algum poder, o não *poder nada.* No seu opúsculo sobre a Eternidade do Mundo, fala Santo Tomás com reverência desta opinião, em que vê uma manifestação de piedade, talvez por causa dalgumas autoridades dignas de respeito; mas repele-a decididamente como um contra-senso, concluindo com seu mestre Santo Alberto Magno; "defender a realização do contraditório, é exigir não o poder mas a impotência". É que, se o poder do Ser primeiro é igual ao ser, se é adequado ao Pensamento do Pensamento absolutamente ilimitado, então esse poder não pode ultrapassar o ser, pois seria ultrapassar-se a si mesmo; não pode ir além dos limites do pensamento que supõe conciliação dos elementos e síntese ideal.

Por isso é que lhe marcamos por limite a contradição, o que de facto não é limite, pois está fora do campo onde esse limite deveria ser marcado; e além desse não há outro.

Que carácter devemos atribuir a este poder de Deus? — Será arbitrário? Será fiel e justo? Rigorosamente a ideia de justiça implica a de dívida,

191

e Deus não deve nada a ninguém, pois é Ele quem dá tudo, e o direito baseia-se evidentemente no ser. Ora, precisamente porque há um direito dos seres, Deus criando-os, cria também o direito; e pondo-o, obedece a uma ordem que lhe não é imposta de fora, mas que é uma característica da sua obra. Paga assim a dívida universal, dando a cada criatura o que convém ao que ela é, ao que faz, ao seu carácter próprio e ao seu valor.

Além disso, a omnipotente vontade de Deus é amorosa e misericordiosa; amorosa pelos bens que comunica, misericordiosa pelos males que, dentro dos limites da sua justiça, afasta.

O AMOR DE DEUS

É inegável que em Deus há amor; não digo o amor que é paixão, emoção semi-corporal, mas o que é um querer nobre. Deus quer bem à sua criatura, desejando-lhe o ser e depois o desenvolvimento deste ser e o seu acabamento na felicidade. E este amor de Deus é criador, não se apoiando nos méritos, nem se prendendo com o bem, mas precedendo-os como causa primeira. Deus não ama as suas criaturas porque são boas, mas elas é que são boas porque Deus as ama, amando o Bem soberano de que elas participam. E daqui se segue que as ama todas, porque todas participam deste bem, porque todas têm parte no ser de que Ele é origem. E segue-se também que as ama com amor desigual; não que ponhamos nEle diferenças, pois o amor de Deus é Deus; mas porque este amor deseja que as diferenças existam e permitam, da parte do objeto, qualificar e graduar o amor criador.

192

A MISERICÓRDIA DE DEUS

E o mesmo se diga da misericórdia. Em Deus, não é como em nós, uma paixão, uma tristeza compadecida, que, como paixão, suporia o estado corporal; damos-lhe no entanto este nome atendendo aos efeitos. Ora qual é o efeito da misericórdia senão socorrer, levantar da miséria, afastar o mal? Pois isto é o que faz Deus soberanamente, tanto quanto o permitem a sabedoria e justiça divinas. Estes últimos atributos devem tratar-se sempre com veneração; a misericórdia porém sobrepuja-os e, em certo modo, ultrapassa-os; é a plenitude da sabedoria e a plenitude da justiça, plenitude que transborda sem destruir, o que leva São Tiago a exclamar: “a misericórdia prevalece sobre a justiça”.

II - DEFINIÇÃO DA PROVIDÊNCIA

E eis-nos prontos a fazer um juízo da providência.

Descrevemo-la assim, segundo a bela definição que Santo Tomás tomou de Boécio: “a mesma razão divina que, colocada lá no mais alto cume dos seres, dispõe tudo”. De facto, a ideia de providência implica a de disposição, mas disposição dentro do próprio pensamento, disposição prévia aos fatos; isto é, a ideia de providência é antes de tudo um *plano*. Mas reparemos que se trata dum plano a realizar, dum plano que não é meramente concebido pela inteligência, mas intimado como as ordens dum chefe. Portanto o que acontece, acontece segundo o que foi estabelecido e dentro da acção das suas causas temporais, em-

193

bora este plano exista só na mente divina. A realização na ordem dos fatos e a produção pela acção das causas, propriamente, já não são efeito da providência, ao menos na terminologia tomista, mas efeito do governo divino. Todavia, como já dissemos, na linguagem ordinária toma-se muitas vezes uma coisa por outra.

Logo, Deus é previdente porque “dispõe tudo”, isto é, a ordem das coisas procede d’Ele do mesmo modo que a substância das coisas. E esta ordem supõe, por um lado, a orientação de cada ser para os fins particulares que lhe convêm ou aos quais deve servir como meio, e por outro, a orientação de todo o universo para o fim absolutamente último que é, como sabemos, a manifestação do Bem supremo.

O QUE SE OPÕE À PROVIDÊNCIA. A NECESSIDADE

Os que negaram a providência ou isentaram dela alguma coisa, fizeram-no ou por causa de objecções que não souberam resolver, ou por causa de quiproquós que os desorientaram ou enfim porque a sua filosofia vinha errada desde a base. Assim, para materialistas à maneira de Demócrito, que atribuem tudo a combinações materiais, sem agente superior nem finalidade, o acaso é a única providência; e à mesma conclusão chegam também muitos idealistas, por se deterem em pretensas *necessidades* que prescindem do primeiro Necessário. Não podemos aqui expor a filosofia toda desde o princípio para os refutar; podemos, no entanto, afastar as objecções principais e os quiproquós.

194

Aludimos atrás à necessidade. O hábito de ver oposição entre a ideia de necessário e a de providência é um erro tão arraigado, assim no mundo moderno como no antigo, que se julga impossível arrancá-lo; como se o necessário e o contingente não fossem diferenças de ser, e como se o problema da providência, problema das divinas orientações do ser, não estivesse num plano muito mais alto.

Ao esboçar a prova da existência de Deus, mostrámos que se o necessário se não identifica com Deus, deve apresentar a razão da sua necessidade, à maneira das conclusões geométricas que, apesar de necessariíssimas, têm antecedentes em que se baseiam. Em relação à providência, as necessidades naturais são meras executoras; portanto, a sua acção na ordem real tem forçosamente de supor um antecedente ideal, uma concepção prévia, um plano estabelecido dos fatos e da ordem evolutiva em que eles vão influir. "O determinismo isolado, sem dependência de nada, escreve Júlio Tannery, não faz sentido. Tem de supor um pensamento. Em vista dum pensamento e mediante um pensamento, é que são determinadas as coisas" — Que se diria do homem que ao ver a bala percorrer a trajectória e atingir o alvo, exclamasse: não é preciso que ninguém faça pontaria, pois o impulso imanente ao projéctil determina o ponto onde este vai cair?

O MAL

Há males na natureza e na vida; há desordens; e disso se aproveitam alguns para negar a providência. No entanto, este mesmo argumento vira-se contra eles; porque, como diz Santo Tomás, a

195

deficiência só existe na ordem das coisas feitas com um fim, e fim determinado. Alguém estranha a desordem no montão de areia? — Não, mas estranha-a numa máquina ou num organismo. E quem estranha que o gramático ou o arquitecto não faça curas? Isso estranha-se no médico; no gramático, os erros gramaticais. Pois o mesmo é estranhar à natureza os seus deslizes e anomalias, e à vida os infortúnios e deficiências: é que a natureza e a vida seguem uma ordem, têm uma finalidade, obedecem a um pensamento, são regidas pela providência.

A única coisa que se pode perguntar é como há lugar para o mal e para os erros nesta ordem divina. E isso já foi explicado no capítulo anterior, em que dissemos que é pela inevitável imperfeição do ser criado, ou até pela sua perfeição, como sucede quando a manifestação ou expansão da perfeição de um ser se faz à custa do mal de outro. Dentro desta ordem, podemos afirmar que é da infinita bondade de Deus que deriva a existência do mal; pois esta bondade, antes de mais nada, tem em vista o bem do universo, e já provámos como o bem do universo não só não exclui o mal, más até o exige, tanto na ordem real como na do possível; e por conseguinte, este há de sobrevir em muitos casos.

Os que pensam que dum ser perfeito só pode originar-se o perfeito, laboram num sofisma crasso. Porque é precisamente contrário: do ser perfeito só pode originar-se o imperfeito; visto que o perfeito, originado do perfeito, ser-lhe-ia idêntico. O Ser absoluto ao descer ao relativo, degrada-se; torna-se múltiplo e graduado; e daí nascem todas as oposições e interferências, e destas, por sua vez, o mal.

196

E se se puser a questão no grau de perfeição? — Os graus, em relação ao absoluto, são arbitrários. Se o mundo fosse dez vezes mais perfeito, havia de se pretender que o fosse vinte; se fosse dez vezes menos, no estado presente é que se poria o ideal. Falando duma maneira absoluta, como dissemos atrás, o grau de perfeição do universo é *um qualquer;* e o termo de comparação é também um qualquer; podemos tomá-lo nos dois sentidos acima apontados e estes sentidos anulam-se. É certo que a nossa sensibilidade e, provisoriamente, até o sentido da justiça, se sentem ofendidos com muitas coisas deste mundo; mas é que a providência não precisa de nos confiar os seus segredos ou patentear o futuro, para ser reconhecida; basta que nos descubra um cantinho da sua obra e um momento do seu trabalho. Não se trata aqui de pedir contas a Deus, mas de O reconhecer. E uma vez reconhecido por sinais verdadeiros, as obscuridades da sua obra devem servir só para nos levarem à humildade diante do mistério e exclamar com Santo Agostinho: "Deus infinitamente bom, nunca permitiria que houvesse mal nas suas obras, se não fosse tão poderoso e tão bom que do mesmo mal não pudesse tirar bem". (Enchiridion, cap. II).

O ACASO E A SORTE. O LIVRE ARBÍTRIO

Mas se a providência rege tudo na natureza, insistem outros, então não há acaso, e se rege tudo na vida humana, não há livre arbítrio. Ora, negar o acaso é evidentemente antifilosófico; e negar o livre arbítrio é imoral, pois é suprimir a moralidade na sua própria origem. Será um fa-

197

talismo universal o regime que, sob o nome de providência, se pretende impor?

Aqui há, de facto, um problema; Santo Tomás discutiu-o em várias passagens e eis a solução que lhe deu:

Primeiramente, é preciso assentar com firmeza que a acção da providência abrange absolutamente tudo. E a razão disso está em que agir e determinar o fim da acção, ou resultado da obra, é tudo o mesmo; falar é procurar fazer-se entender; governar é querer ser obedecido. Na medida pois em que a acção se desenrola, prolonga-se também a direcção do efeito até à sua perfeita realização. Se um resultado se exime ao primeiro agente, é porque este resultado é obra independente dum novo agente que interveio no decorrer da evolução e frustrou o primeiro. Disparo um tiro; a bala parte numa certa direcção, determinada pela pontaria; se se desvia é porque outra influência contrariou a minha: o vento, a gravidade ou qualquer outra coisa. Mas a Deus nada o pode estorvar; por ser o agente universal, que nenhum outro agente pode contrariar, a sua acção atinge sempre o fim; os seres por Ele criados evoluem como Ele previu e predispôs, contando já com as contingências e liberdades sujeitas à sua atividade suprema, como tudo o mais.

Além disso, já demonstrámos atrás que o conhecimento de Deus é causa dos seres; que este conhecimento para se constituir não recebe deles nada; e, pelo contrário, os seres é que recebem d'Ele toda a realidade e todas as características, como o edifício recebe do pensamento do arquitecto a forma e a existência. Ora dissemos também que Deus conhece tudo, tanto o geral como o individual, tanto o necessário como o que

198

é contingente e livre. É portanto inevitável que todas as coisas, livres ou não, contingentes ou necessárias, estejam sujeitas à ordem por Deus concebida, sigam seus destinos conforme os intuitos de Deus, como nas obras de arte tudo está sujeito à ordem imposta pela arte.

Os que, em nome da liberdade ou do acaso, pretendem subtrair a Deus alguma coisa, vão a caminho de O negar; pois Deus foi introduzido na metafísica como princípio do ser, e do ser em todas as formas e todos os modos. Subtrair à causalidade divina alguma coisa que é ser, seja substância ou fenómeno, acção ou paixão, quantidade, qualidade ou relação, matéria, espírito ou estado espiritual, em suma, seja o que for, é pôr de parte a Deus enquanto primeiro Necessário, pois é colocar a par d'Ele alguma coisa que se basta a si para ser; ora isso equivale à declaração da inutilidade de Deus e por conseguinte da inexistência. "O ser de Deus, abrange na sua virtualidade tudo o que existe, sob qualquer forma e de qualquer modo que exista, pois tudo é participação do ser divino. Do mesmo modo, a inteligência de Deus, no seu acto e no seu objeto, compreende todo o inteligente e inteligível; e igualmente a sua vontade com o seu objeto compreendem todo o desejo e desejável. Em suma, como tudo o que é inteligível, enquanto inteligível, cai sob o conhecimento de Deus, assim tudo o que é desejável, enquanto desejável, cai sob a sua vontade, e tudo o que é ser, enquanto ser, cai sob a sua virtude activa". (Peri hermeneias I, I., 14). Nada portanto se exime do seu governo, e "para dele se eximir era preciso eximir-se do ser". (Contra Gent. III, 1). Só assim "será Deus perfeito em tudo: em existência, em causalidade, em providência" *(ibid.)*.

199

Se, por uma hipótese absurda, o livre arbítrio ou qualquer outra causa tivesse o poder de constituir uma ordem de relações, sem depender de ninguém, a ordem universal já não teria em Deus a sua perfeição plena; pois com as nossas intervenções ganharia ou perderia, sendo a criatura chamada a dar-lhe a última forma. Ora esta pretenção de corrigir ou impugnar o plano criador, é blasfema. Todas as perfeições, com a sua medida, vêm de Deus; nem uma só se pode acrescentar de novo ou extraviar dessa origem divina. Pois em Deus é que reside a ordem definitiva, não enquanto obtida independentemente d'Ele, por uma entrega ou recusa da criatura, mas enquanto por Ele causada.

Neste ponto, Santo Tomás é duma firmeza imperturbável, que não conhece reservas; não admite que à Causa primeira se dispute a primazia, ao Transcendente a independência, ao Ser em plenitude a universalidade das suas comunicações. Para ele, qualquer *divisão* é uma ofensa. A *subordinação* sim, essa é que ele admite.

Da mesma maneira que participamos do ser primeiro, participamos da acção suprema; e como participamos do Ser divino sem lhe ajuntar nada, assim temos parte na acção divina sem a modificar nos seus

resultados nem entrar com ela em qualquer *composição.*

Falta agora explicar os limites deste mistério. Porque o é de facto e ninguém pretende desvendá-lo, como já dissemos da criação. Tanto num caso como noutro, o mistério é exactamente o mesmo; é que para Deus, o criar, é originar o ser com todas as suas manifestações. Ora a acção é uma delas e os resultados da acção novas manifestações constituem. Diz-se que a criação "prò-

200

priamente falando" se refere só às coisas subsistentes; tal propriedade de expressão porém não se aplica ao problema de que estamos a tratar.

As coisas não subsistentes, como a acção, dizem-se "concriadas" isto é, criadas juntamente; o sujeito agente é criado como tal, isto é, como agente e também como sujeito; e a sua acção é também criada; é uma participação da Acção primeira, como o sujeito é participação da Substância primeira: duas coisas idênticas. Nelas se esconde o mistério das participações, o mistério da aliança e da conciliação entre o Ser absoluto e os seres participados, entre o Infinito e o finito.

E qual é a linha divisória que Santo Tomás aponta?

Vejamos.

TENTATIVA DE CONCILIAÇÃO

"É preciso ter em conta que a vontade divina, de que falamos, está acima do ser e o penetra totalmente e em todas as *diferenças.* Ora, o possível e o necessário são diferenças do ser, logo têm origem na vontade divina" (Peri hermeneias, I, 14). "Àquele de quem depende a produção dum género qualquer de realidades, compete também necessariamente a produção das diferenças próprias desse género; como, por exemplo, se alguém tivesse o poder exclusivo da construção do triângulo, dele dependeria também a construção do triângulo equilátero ou do isósceles. Ora o necessário e o possível são diferenças próprias do ser; donde se segue que compete a Deus, cuja virtude é causa própria do ser, atribuir pela sua providência a necessidade ou a possibilidade, ao que

201

ele faz" (In VI Metaph. I., 3). "As outras causas aplicam as leis da necessidade ou da contingência, mas não são elas que as estatuem, porque elas são meramente causa de que o efeito exista e não de que o efeito seja contingente ou necessário. À causa suprema é que pertence esta alternativa, porque é causa do ser, enquanto ser, e tanto a ordem da contingência como a da necessidade dela provêm".

Nestas fórmulas tão profundas como precisas, está tudo; a questão é compreendê-las e aplicá-las aos dois casos equivalentes em que nos surge a dificuldade, que são o acaso e o livre arbítrio.

Quanto ao acaso, julgam-se muitos cristãos e espiritualistas na obrigação de o negar, por respeito à providência. Pois, dizem eles, "o que está sujeito à providência não pode ser casual. E como tudo está sujeito à providência divina, tem de se rejeitar o acaso e o que vulgarmente se chama a sorte". Este raciocínio é exactamente o mesmo que faz Santo Tomás, numa objecção; eis a resposta. Longe de querermos eliminar o acaso, afirmamos até que é um dos elementos do mundo; não é uma causa, no sentido próprio do termo, e, de facto, Acaso com A maiúsculo não existe; mas acaso é um acidente das causas produzido pela confluência de várias séries causais, em si ordenadas, cujo concurso porém o não está. Segundo o exemplo de Aristóteles, é uma coisa parecida ao que se dá quando dois escravos enviados cada qual por seu senhor e com fins bem determinados, se vêm encontrar na ágora (praça) sem que ninguém tivesse tido tal desejo ou intenção. Ou então, segundo o exemplo de Santo Tomás, é como quando

202

um homem esconde o tesoiro, e vai outro a fazer ali uma cova e o encontra.

É isto o acaso; portanto, um facto natural que se não deve negar; a providência, que já o tinha previsto, não se lhe opõe de maneira nenhuma. E ele, por sua vez, também se não opõe à providência. A conciliação dos dois está no facto da subordinação, mas subordinação transcendente; por outras palavras, o acaso é um elemento do relativo, a providência um aspecto do absoluto; e este, longe de repelir o relativo ou de se lhe opor, é pelo contrário quem lhe serve de base com uma perfeita correspondência de termo a termo, e o estabelece na sua natureza própria, sustentando-lhe todos os momentos da evolução, constituindo-o em si mesmo e nas suas funções, sem o reabsorver, ou alterar uma só das suas características. O que a providência tem em vista no mundo não são unicamente os efeitos, mas também, e sobretudo, uma ordem em que as relações das causas aos efeitos entram como elemento principal.

Portanto, a direcção impressa por Deus dentro do absoluto da acção criadora, longe de suprimir a contingência, deve até assegurar-lhe o êxito. É que a soberania de Deus é suficientemente alta para não forçar a liberdade das suas obras; Deus é um soberano que pode dar aos súbditos toda a liberdade, pois é tal o

seu governo que tem as próprias liberdades como elementos. Não violenta as suas obras, mas investe-as de poder; e assim, entre elas pode uma sair vitoriosa à custa de outra, pois duas causas criadas postas em concurso, ou se unem ou se repelem. A acção de Deus porém nem compõe com a nossa nem se lhe opõe; ela que é origem de tudo, tudo respeita; por conseguinte, quando exerce o seu influxo, nem por isso

203

o efeito tem de ser colocado na ordem do necessário; é simplesmente colocado no ser, necessário ou contingente, segundo a determinação que lhe impõe a vontade divina.

A ilusão nasce de se ver em Deus uma causa como qualquer outras, apenas mais poderosa, um Demiurgo cuja acção reúne em si as acções criadas, actuando no mesmo plano que elas e somando-se-lhes, secundando-as ou contrariando-as, dentro da mesma ordem delas. Nestas condições, se Deus não intervém, podem de facto as causas criadas conservar a sua espontaneidade natural; se porém se dá a intervenção de Deus, a eficácia omnipotente do seu poder arrebatará a si tudo, e já não haverá contingência, nem acaso, nem sequer liberdade. E agora, posto o dilema, cada qual, segundo o que a sua disposição lhe aconselhar ou segundo o lado que mais o impressionar, concederá ou negará a acção divina; os que a admitirem, cairão no fatalismo e os que a negarem, no naturalismo. Mas é que Deus e a acção divina não estão nestas condições. Deus é causa transcendente, e aplicando aqui o que se afirmou na analogia dos *nomes,* pode dizer-se que sim, que é causa, mas também se pode, e será até melhor, negar que o seja; é Super-Causa; o universo depende todo d'Ele, sem que nenhuma das suas relações interiores seja perturbada por esta dependência que é o fundamento delas. Ao contingente dá a super-causalidade divina o ser contingente, e por consequência também o ter uma causa contingente; ao necessário dá-lhe o ser necessário e portanto o ter uma causa necessária. Ao criar o contingente, Deus, se assim se pode dizer, determina-o; mas porque esta determinação atinge o ser na mais alta generalidade e não é atingida pelos modos do

204

ser, Deus determina o contingente a ser o que é — contingente — sem por isso o tornar necessário. Determina-o, por assim dizer, a ser indeterminado. E se nos parecer que há contradição nos termos, lembremo-nos do inevitável equívoco latente a todas as nossas expressões acerca de Deus. Diz-se que Deus determina os seres, entendendo por isso que os deixa a si mesmos, tais quais são; não os determina porém no sentido em que determinado se opõe a indeterminado no íntimo do ser; e em vista disto, a sua determinação é base tanto do determinado como do indeterminado, do contingente como do necessário; de si não há maior dificuldade para um que para outro, uma vez que a determinação só se delimita pelo ser de que é primeira origem.

O que afirmamos do acaso aplica-se igualmente à liberdade humana. Admitimos, como um facto, este privilégio originado doutro anterior a este que é o dom da inteligência; por consequência compreendemos que o papel da providência consiste não em excluir, mas antes em conceder o livre arbítrio, e não obstante afirmamos que os movimentos deste arbítrio, assim como tudo o mais, se devem submeter a Deus como causa primeira. Os que proclamam que Deus concedeu a liberdade para o homem usar dela, não sabem o que é usar, nem o que é ser livre, nem o que é ser homem, em relação à Causa primeira. Ser homem é *ser* dum certo modo, determinado pela nossa humanidade; ser livre é *ser* dum modo mais determinado e mais rico, pois ao ser humano acrescenta-se mais esta forma particular de ser, que é a liberdade; finalmente usar, é *ser* dum modo ainda mais determinado e alto porque o uso faz

205

passar a acto e torna efectivo o que até então era mero poder agir. Logo, se Deus é origem do ser, é também origem do uso, isto é, do próprio acto livre, ainda com mais razão que do livre arbítrio e do homem; quem o não admite, nega a Deus o que há de melhor, o que O recorda sob o mais alto título, aquilo que mais eminentemente se aproxima dele como Acto puro. Esses consideram a Deus apenas como uma causa parcial, uma causa que aguarda alguma coisa do seu efeito, um ordenador sujeito a esperar o que irá fazer a sua criatura, para concluir o seu plano. Isto é blasfemo. O homem em tudo quanto é, depende d'Aquele que é. Em toda a espécie de manifestações da sua vida, no primeiro acto de existência, nos seus poderes e no exercício deles, ternos de confessar que o ser participado, reflexo do Ser primeiro, recebe tudo deste Manancial de Ser, no qual unicamente existe, e sem o qual nada tem, nem substância, nem potência, nem acto.

E isto não diminui nada a liberdade; antes, pelo contrário, é a própria base da liberdade, pois leva a descobrir em Deus a *razão* total dela. O homem existe porque Deus o cria; é livre porque Deus o cria livre; usa da sua liberdade, e usa-a neste ou naquele sentido, porque Deus o cria com o uso da liberdade. Neste ponto particular, o erro nasce de se confundir a condição transcendente que implica a intervenção criadora, com as condições do funcionamento psicológico. Psicologicamente, o homem seria da mesma maneira livre ainda que Deus não existisse ou não agisse; pois a acção divina não é um elemento da acção humana, ou qualquer coisa que se lhe some ou componha com ela. Melhor, não há acção de Deus, se esta expressão

significa outra coisa diferente de

206

Deus, se *acção* significa uma das formas sob que pensamos e afirmamos o ser. Neste sentido, Deus não age, não se move, não intervém; *inter-vir* significaria que o influxo divino viria inserir-se no nosso, e assim modificá-lo, opor-se-lhe, anulá-lo, tornando neste caso o que era livre, necessário. Nada disso; Deus cria, e já vimos que a criação só põe na criatura uma relação pura. Esta relação transcendente que afecta a acção humana em todos os seus estádios, não podia alterar-lhe as características, nem forçar-lhe as relações internas, fazendo dum poder livre, uma espécie de efeito violentado; o que faz é que o criado seja criado e não incriado, que o ser participado não seja ser primeiro, que o homem não seja Deus.

Nem sabe a gente como se há de exprimir para que esta verdade, no fundo tão simples, mas tão ignorada, chegue enfim a ser compreendida pelos cristãos e pensadores afim de que a não extraviem por preconceitos empíricos.

Se Deus agisse em nós, como age cada um de nós em si mesmo, ou como podem agir mil influências que sobre nós pesam, não haveria liberdade; *esta força componente* infinita, determinaria, unicamente por ela, o sentido da acção e o resultado das nossas obras; os nossos atos escapar-nos-iam, tornando-se divinos; seria então caso para dizer que éramos apenas "ocasião" duma acção divina, ficando o homem reduzido a um títere. Mas se a *moção* de Deus, ou seja, a acção criadora sobre um facto voluntário, é de outra ordem inteiramente diversa, duma ordem transcendente e incomparável à acção da vontade sobre si mesma ou à acção das outras criaturas, então o caso muda completamente; a intervenção divina não modifica nada, antes pelo contrário, confirma

207

tudo; dá a razão total de ser o fundamento primeiro e último duma natureza livre, dum agir livre, dum acto livre; acto livre, isto é, obra duma alma que evolui por si mesma e segundo a sua própria lei.

Enfim, Deus, neste caso, não é condição particular da vontade, mas sim condição geral do ser que redunda em proveito da vontade. Se há liberdade, é criada por Deus; senão como é que a haveria? Se há necessidade, é criada por Deus, que é o primeiro Necessário; mas nem por isso liberdade e necessidade se destroem ou confundem. Haveria de impedi-las de existir aquilo mesmo que é causa da sua existência? Pelo facto de serem criadas tais quais são, e não doutra maneira, já haveriam de estar menos dependentes da criação?

A ver se nos explicamos ainda doutro modo. Deus não *modifica* nada; actualiza; actualiza o livre na sua liberdade; actualiza o necessário na sua necessidade; actualiza o homem como sujeito, o homem livre, o homem que age livremente, e por conseguinte, o acto de liberdade; mas *entre* estes elementos não se intromete nenhuma intervenção modificadora; a influência divina, que está subjacente, sustenta tudo, dá *actualização* a tudo sem lhe mudar a natureza. Portanto, como o ser de Deus subjacente ao nosso, o não absorve nem o impede de ser autónomo, assim a acção de Deus, *subjacente* à nossa, não lhe tira a liberdade nem a torna necessária. O caso não só é semelhante mas idêntico, pois a "acção" divina é idêntica ao ser divino; como Deus não "age", no sentido humano do termo, por acção basta-lhe o ser fundamento de todo o ser e de toda a acção. Pelo facto do absoluto do ser estar subjacente a todo o

208

ser participado, concluem os panteístas que este é um modo daquele, absorvendo assim tudo em Deus. E, paralelamente, por estar o absoluto da acção subjacente a toda a acção humana ou universal, concluem os fatalistas que tudo está incluído na grande Necessidade e que não há liberdade nem contingência possíveis. O erro é o mesmo: é que nem o absoluto do ser é propriamente do ser, nem o absoluto da acção é propriamente da acção; fazendo-os homogéneos dos seus derivados, têm que entrar em composição com eles e é claro que prevalece o absoluto; mas se há transcendência de uns *para* outros, ou seja heterogeneidade infinita, se bem que haja semelhança proporcional e *analogia* indirecta, como explicámos no capítulo terceiro, então essa incompossibilidade desaparece.

Por isto não quero eu dizer que se chegue a estabelecer a compossibilidade. De facto, positivamente, não podemos saber como é que o ser de Deus é compossível com o das criaturas, o qual "nunca se lhe soma", ou como a acção de Deus é compossível com a acção livre do homem sem a absorver. A realidade do vinculo entre a acção divina e a nossa, entre o ser divino e o nosso, essa foge-nos necessariamente; porque para a captar seria preciso penetrar no próprio Deus. É a mesma questão da criação que torna a pôr-se aqui; um dos termos da comparação a estabelecer, da relação a fixar, foge-nos com uma fuga eterna. Todavia, embora a não compreendamos, a noção da transcendência divina prova, ao menos, que as dificuldades nada valem. Essa nuvem que encobre a Deus, defende-O contra os blasfemadores.

VI

NATUREZA E VIDA

I — *A Natureza.*

A. A Mudança. — O ASPECTO SUBJECTIVO DA MUDANÇA.

B. A Mudança substancial. — A FORMA. — A MATÉRIA. — A PRIVAÇÃO. CARACTERÍSTICAS DO ELEMENTO MATERIAL. — ALCANCE METAFÍSICO DESTA TEORIA. — O AGENTE. — NATUREZA DA ACÇÃO. — AGENTE UNÍVOCO E NÃO UNÍVOCO. — A GERAÇÃO ESPONTÂNEA.

C. Fins *da Natureza.* NATUREZA E PROVIDÊNCIA.

D. Determinismo e Contingência.

II — *A Vida.* — COMO É QUE A ALMA ORGANIZA O CORPO? — NUTRIÇÃO E CRESCIMENTO. — COMO SE UNE A ALMA AO CORPO. — COMO MORRE O CORPO. — A ACÇÃO DA ALMA E A CONSERVAÇÃO DA ENERGIA. — IMPORTÂNCIA ACTUAL DA DOUTRINA DO COMPOSTO, VIVO.

211

Considerámos o universo como um sistema de mudanças, comunicações e dependências mútuas, em que séries de causas com a primeira origem no Ser supremo, conservam a beleza e utilidade do Cosmos.

Mas estas acções e reacções, estas comunicações, não são todas da mesma natureza. O meu espírito que concebe ou exprime idéias; o animal que nasce e morre; dois elementos químicos que se combinam ou dissociam; um corpo que se desloca, aquece, se dilata, se liquefaz ou se electriza, . são fenómenos muito diferentes.

Nos três últimos grupos temos mudanças mais próximas da matéria, e ao meio em que se produzem é que chamamos propriamente natureza. O primeiro é de ordem estranha e superior ao mundo material; está no entanto dependente dele, .pois o sujeito em que se dá este fenómeno pertence a dois mundos: é o composto humano, cuja noção eminentemente tomista, será preciso determinar com todoro cuidadoe exactidão.

Os outros fenómenos, mencionados com o nome de mudanças materiais, distinguem-se sem dificuldade. A geração e morte dos animais são os acontecimentos extremos daquilo a que se dá o nome de vida, caso particular do funcionamento natural, que terá de se considerar à parte, onde veremos que é particularmente genial a posição de Santo Tomás. As combinações e dissociações de elementos são para ele, contrariamente ao parecer de muitos sábios e filósofos, gerações e corrupções

212

em todo o sentido do termo: reminiscência daquela matéria prima ou matéria pura, onde marcámos o extremo da degenerescência do ser a partir do primeiro Princípio. Enfim as mudanças superficiais do último grupo, deslocamentos, dilatações, modificações qualitativas de qualquer espécie, põem o problema geral do movimento, considerando o termo em toda o sua amplitude.

Hoje, quando se fala em movimento já se entende exclusivamente a deslocação no espaço, e depois de Descartes, imagina-se muito naturalmente, não só que tudo se produz "por figura e movimento" como dizia Pascal, mas até que tudo *se reduz* a figura e movimento; ficando assim a qualidade convertida em quantidade modificada e activa. Santo Tomás reprova este empobrecimento do ser e esta falsa simplificação nascida do espírito matemático. As qualidades naturais pressupõem o movimento mecânico, mas não se confundem com ele; e assim a mudança qualitativa é de facto um movimento de carácter especial *(sui generis),* irredutível ao mecânico, como na ordem da substância o são o *aumento* e a *diminuição.* O efeito mecânico é, neste caso, apenas o meio, a ocasião ou o resultado duma metamorfose íntima, que é qualitativa, *formal*, numa palavra, de ordem ideal. Emílio Boutroux pronuncia-se por esta concepção ao afirmar que "a matéria activada parece ser neles (nos corpos) apenas o veículo de propriedades superiores, que são as propriedades físicas propriamente ditas"[15].

Enfim, tudo isto trata do ser móvel *(ens mobile),* na expressão sintética do tomismo, expressão

213

arrojada, que, no sentido mais profundo, marca com uma linha empolgante, a grande divisão do ser, em duas zonas, no limite das quais — facto surpreendente e cheio de consequências — fica o ser humano.

[15] E. Boutroux, *La Contingence des Lois de la Nature,* Paris, Alcan, p. 64.

I — A NATUREZA

A. A MUDANÇA.

Vamos estudar a mudança, sob o aspecto mais simples que nela há, entendendo pelo vocábulo comum de movimento, o deslocamento, crescimento e decrescimento, alteração em todas as qualidades elementares denominadas *físicas.* Como interpretar este facto, geral na natureza, que nos astros e nos átomos reveste o aspecto mais arrebatador, tanto para os olhos como para o espírito? — Como todas as noções primeiras, o movimento não se pode definir; tinha razão Pascal em dizer que essas definições apresentadas, melhor se chamariam *proposições,* e que eram mais obscuras que o termo a explicar. Todavia o que parece primeiro ao intuitivo, nem sempre o é para o espírito sistemático, e em boa filosofia tomista, pode-se legitimamente perguntar em que quadros mais gerais se incluirá o movimento.

É evidente que o movimento tem por fim uma aquisição; ocupar certo lugar ou posição, atingir tal grau de crescimento, colorir-se, aquecer-se, electrizar-se até certo ponto, tal é o seu fim e resultado. Aquilo que no movimento se procura atingir, era, antes de este começar, apenas uma possibilidade natural; depois será um facto. E entretanto? Este *entretanto* é que é o movimento.

214

Ora, coisa esquisita, este *entretanto* rigorosamente é inapreensível; porque qualquer momento que fixemos, temos sempre uma coisa adquirida ou a adquirir e nunca uma aquisição. Se esta coisa inapreensível existe, e de facto existe, visto que por ela algo se realiza, em que categoria do ser deverá ficar? — Na do ser *actual* não, pois este já nada tem a adquirir; na do ser potencial também não, porque este ainda não pode adquirir nada. Haverá por conseguinte algum meio termo? — É forçoso que haja. E qual será a sua natureza, em relação a estas noções primeiras que nada têm de anterior a elas? Certa actualidade tem de haver, pois o movimento é qualquer coisa de real que actualmente sucede. Não pode contudo ser a actualidade da coisa obtida, nem também a do ponto de partida: logo, que actualidade há de ser senão a da possibilidade a que aludimos, possibilidade que já é certa realidade, visto não poder; verificar-se o movimento onde nada existe? Eis pois o segredo. O movimento é a actualização do possível, precisamente enquanto possível *(actus entis in potentia, prout in potentia)*. Que ingenuidade, dirão! Ora examinemos melhor, e veremos que não é ingenuidade, mas antes mistério que se lhe deve chamar.

O movimento realiza-se de maneira contínua. Se o supuséssemos aos arrancos donde se originassem interrupções, então haveria vários movimentos, e em cada um deles a continuidade, porque esta é inevitável visto no espaço não haver lacunas nem hiatos. Ora, movimento contínuo quer dizer que em qualquer instante que se fixe, entre os dois termos, se está a realizar o movimento. Não obstante afirmámos atrás que em qualquer momento que se fixasse, teríamos

215

sempre uma coisa adquirida e uma coisa a adquirir. Será portanto entre estes dois momentos, à maneira de não sei que intermediário, que deverá ficar o movimento? Está bem que assim se conceba, porque de facto o movimento faz passar de um ponto a outro. Mas é que entre dois momentos por mais próximos que sejam, fica uma infinidade de momentos possíveis; determinem-se os que se quiserem; entre quais é que fica o movimento? Quanto mais se tentar apreender, mais ele fugirá até mergulhar quem o busca, no infinito da quantidade pura; a única coisa que se consegue apreender são pontos de chegada e de partida; como porém se pode constituir com eles o movimento? Desde que a procuremos fixar, esta realidade evade-se; o que de facto se apreende é sempre outra coisa; esperanças dessa realidade ou lembrança da sua passagem.

Como último recurso, pode ainda dizer-se que o movimento é o próprio móvel considerado em cada uma das suas posições. Mas nesse caso, a ordem dinâmica passa a ser estática. Se porém nenhuma outra coisa se pode designar, e se, no suposto de que se designa alguma, esta vem antes ou depois daquilo que se procura, tem de se confessar que essa coisa procurada não se encontra na realidade das coisas. O fluente, como tal, não se pode apreender; não é ser mas pura mudança.

Iremos nós, como Bergson, definir o ser pelo devir? Não, que para nós o ser é *ideia;* o ser absoluto é Ideia primeira, de actualidade e imutabilidade perfeitas. Temos pois de vir descendo a partir d'Ele se não queremos pôr a mudança em Deus, se queremos que o ser como tal seja inteligível, que aquilo que existe possa ser objeto do espírito, se possa determinar, o que não sucede

216

com o devir. Por conseguinte, para expressar o devir em termos de ser e formar dele uma ideia consistente, temos de recorrer a outra coisa de natureza positiva. Mas objectar-se-á ainda: o estado do móvel em movimento, considerado em si mesmo, só exprime ser, e não mudança de ser. Considerado como coisa

obtida por uma evolução anterior, é termo de chegada; considerado como uma coisa que se vai mudar noutra, é termo de partida. Mas enquanto supõe ao mesmo tempo, aquisições anteriores e ulteriores, e enquanto esta dupla relação lhe é atribuída pelo espírito na unidade do mesmo conceito, é o movimento; porque assim já se submete o móvel a uma continuação; faz parte duma onda donde a inteligência o aparta para o conhecer (pois só pode conhecer determinadamente) lançando-o outra vez nela, pela sua própria virtude; é conhecido intelectualmente sob forma estática, mas não se supõe na estática. A desagregação conceitual operada para apreender o movimento em qualquer coisa positiva que lhe pertença, nega-se no mesmo acto em que se opera; o espírito declara a sua incapacidade sem ser ludibriado por ela. Deste modo foge o tomismo à censura bergsoniana de fazer um movimento com intermitências — Não; sabemos muito bem que o contínuo não tem partes em acto mas só em potência. E desta potência é que se serve o espírito para apreender o que em si é inapreensível. Mas o poder que o espírito assim utiliza não o utiliza o móvel; esse, conservando-se uno, percorre a extensão na sua unidade indivisa, sem interrupções que, se de facto existissem, seriam em número infinito, o que tornaria impossível toda a transitividade.

Era o que pretendia Zenão de Eleia, ao afirmar que a flecha nunca poderia atingir o alvo, e

217

que Aquiles dos pés velozes não conseguiria apanhar a tartaruga, por se interpor entre os dois uma infinidade de posições. O sofisma vai a terra com a simples advertência de que a decomposição verbal e conceitual de que nos servimos para designar a mudança, não a atinge em si; é um mero artifício do espírito, e nem sequer a nossos próprios olhos uma maneira de ser daquilo que se conhece.

O ASPECTO SUBJECTIVO DA MUDANÇA

Mas enfim, a nossos olhos em que consiste o movimento? e que vem a ser em si mesmo? como dissemos, apreendemo-lo quando atribuímos, na unidade dum conceito, a um dos estados do móvel, a dupla relação de anterioridade e posteridade que o afecta; quando se considera este estado como uma chegada que é *simultaneamente* partida, sem descontinuidade entre estas duas condições solidárias. E que quer isto dizer? Que o movimenta se reduz a uma mera noção? a um simples facto subjectivo? — Não; pois há nele alguma coisa de positivo: o móvel e a diversidade de estados do móvel. Mas o certo é que alguma coisa do movimento, não é o movimento. Este, na sua forma perfeita, na sua plena realidade conforme à definição que dele se dá, é de facto subjectivo. *O acto daquilo que está em potência, enquanto está em potência,* implica evidentemente naquele *enquanto,* uma elaboração do espírito. Como acto, e portanto como realidade determinada, só pode estar no espírito; em si mesmo, uma vez que é acto daquilo que está em potência, *enquanto em potência,* está sempre em potência, sempre misturado de potência; por conseguinte,

218

comporta um certo não-ser a que só o espírito que o concebe pode de alguma maneira obviar. Tal é a conclusão de Santo Tomás. Para ele "a noção de movimento é integrada não só pelo que existe na natureza, mas também pelo que a inteligência apreende. Na natureza externa, a única coisa que se pode apreender do movimento é o acto imperfeito obtido, começo ou participação do acto perfeito que o móvel vai adquirir. Assim, por exemplo, naquilo que se move para a brancura já existe brancura. Mas para que esta participação seja movimento, é preciso ainda que a consideremos intelectualmente como meio entre dois extremos; o primeiro, que está para ela na relação de potência a acto, e por isso se dá ao movimento o nome de acto; o segundo, na relação de acto a potência, o que nos leva a dizer que o movimento é o acto daquilo que está em potência". (III, Phys. I., 5).

A ordem de anterioridade e posterioridade, cuja síntese dá o movimento, é portanto obra da alma; a qual as reúne pela memória do passado e previsão do futuro. Sem alma não haveria movimento assim como o não há fora dela ou abstraindo dela, mas puramente estados de sucessão sem unificação, multiplicidade sem unidade; e para mais, multiplicidade indeterminada, pois o contínuo só depois de operada a divisão, tem partes actuais, e por conseguinte, número determinado. Nisto é que está o mistério que encobre o ser móvel como tal. É pena que Santo Tomás não tenha insistido mais neste ponto; a situação dos problemas na sua época impeliam-no a outras pesquisas; hoje, conjecturamos tudo o que se poderia tirar duma concessão como esta. O movimento, segundo as palavras de Santo Tomás, é "a própria vida da natureza";

219

só por ele temos noção do tempo; e até o espaço não estará também dependente dele, se de facto, para nós, o espaço é *aquilo que pode ser percorrido?*

E se o movimento precisa do pensamento para ser, a natureza é que se torna em grande parte subjectiva. Ou, se preferimos, o sujeito e objeto entram em comunhão; e não podem ser apartados como duas *realidades.* O homem está incluído na natureza. Os nossos pensamentos, sentimentos e memória, são factores

efectivos do universo. E se se tem em conta que o universo enquanto ser, é uma perpétua emanação divina, começa-se a encontrar alguma verdade neste fragmento de Novalis: "O mundo é o resultado duma acção, e reacção entre mim e a Divindade. Tudo o que existe e tudo o que de novo aparece, nasce duma conjunção de espíritos"[16]. E que novidade há nisso? Depois de definir o ser pela *ideia,* a afirmação de sínteses entre o ser e o pensamento deve parecer a coisa mais natural. O "realismo" de Santo Tomás, tantas vezes posto em relevo, é também um idealismo; é Platão completado e bem fundamentado. A este respeito, como é preciosa a breve observação que acabámos de citar! Já encontrámos outras e ainda encontraremos mais ainda.

B. A MUDANÇA SUBSTANCIAL.

Vamos agora à mudança substancial. Embora seja um fenómeno do ser móvel, não é propriamente um movimento; porque o produto da geração, no momento em que de facto aparece, já

220

está gerado; não há sucessão senão na sua preparação e pródromos; falando com rigor, uma geração é em si mesma um fenómeno indivisível, pois o ser substancial não tem graus. Não se é, mais ou menos, isto ou aquilo. No entanto, há devir. Na natureza os produzidos reproduzem os produtores; a geração torna a originar-se daquele que foi gerado: sístole e diástole, uma espécie de elasticidade ou ritmo alternante que é uma das grandes leis dos seres.

Por conseguinte, uma vez verificada a mudança já podemos definir-lhe os termos, enunciar-lhe os *princípios* e designar-lhe a função neste mundo em contínua mudança.

Contra o pensar dos antigos filósofos da Hélade e de muitos modernos, considera Santo Tomás a mudança substancial como um facto. Não se convence que o homem, o cão, o carvalho, a água e coisas semelhantes, sejam simplesmente modos duma única substância, o que para ele, seria afirmar que não diferiam enquanto seres; pois, no seu pensar, a substância é o ser, e toda a outra realidade que se lhe atribua vem apenas a determiná-lo mais. Haverá portanto na natureza só gerações aparentes *(ad sensum)?* Para Santo Tomás não. É que considera a obra da natureza dependente de condições mais profundas e, como Pascal, julga que "os princípios dos seres estão próximos do nada". Para ele, o ser móvel é móvel na sua mesma essência, portanto, como tal é eternamente fluente; destrói-se e reproduz-se completamente pela geração e corrupção, da mesma maneira que se forma e deforma segundo seus modos, pela alteração, aumento ou movimento local. Uma permanente mudança o consome, respeitando apenas a poten-

221

cialidade real, o *prope nihilum* (quase nada) da matéria.

A FORMA SUBSTANCIAL

São-nos conhecidos os antecedentes metafísicos desta teoria. Tudo o que vemos na natureza é *ideia* realizada. E a prova é a reversibilidade do conhecimento. *Desrealizando* a ideia, encontramo-la em nós, se não em toda a sua riqueza, ao menos em esquema, e de esquema em esquema, por análises e sínteses sucessivas, chegamos a aproximar-nos da realidade. Se o conhecimento não é um engano, se "abstrair não é mentir", temos de reconhecer que tudo na natureza é ideia ou originado da ideia. Ora, este último suposto ainda não bastaria. Se não se quer voltar às *Idéias separadas* de Platão, de que as realidades naturais seriam apenas a manifestação ou *sombra,* é forçoso reintegrar as idéias nas coisas, como o fez Aristóteles. E não estarão elas em Deus? Já sabemos que em Deus não há idéias distintas umas das outras; em Deus só há Deus. O Ser primeiro é um indeterminado de perfeição que nós proclamamos origem da idealidade, da mesma maneira que do ser, e não um demiurgo que plasmasse a matéria segundo um plano. Se, portanto, queremos saber a *razão* imediata das naturezas, a razão própria de cada uma que responda à pergunta: — o que é que a faz ser o que ela é?, não vamos logo responder — Deus, ou — o pensamento divino; mas uma participação de Deus, uma semelhança com Ele, que representa na criatura a idealidade que pertence a esta natureza, e que a confia a si mesma para que ela se nos dê a nós pelo conhe-

222

cimento. E isto é que é a *forma substancial.* Por isso afirma Santo Tomás que "a forma é a semelhança do Acto supremo encarnada numa matéria". (In Boet. de Trinit. Q. 4, art. 2).

A MATÉRIA PRIMA

[16] Novalis. *Fragments inéditis,* Paris Stock, 1926.

Mas a forma, assim apontada, não pode ser o único princípio do ser móvel. Isso estaria em franca contradição com duas evidências: primeiro, o caso do *indivíduo,* com a sua irredutibilidade à ideia e ao conhecimento, e multiplicação dentro da mesma espécie; segundo, as substituições totais que se dão entre formas que sucedem a outras. Onde antes havia um corpo, há agora outro complemento diverso, não por substituição local, mas por alteração sucessiva; há por conseguinte um sujeito comum das duas formas que se manifestam sucessivamente: é a matéria.

A PRIVAÇÃO

Há ainda um terceiro princípio.

O sujeito da mudança substancial, antes de se revestir de uma forma, já a contém em potência. Se, porém, tal potência não é a da matéria para que serviria esta? — É que a matéria, como deve passar sucessivamente por diversas formas, está igualmente em potência para todas elas. Mais, esta possibilidade universal define-a perfeitamente; caracterizar-lhe a sua amplidão receptiva é defini-la de raiz. Donde se segue não ser exacto afirmar simplesmente que a matéria que aparece sob tal forma, não tem aqueloutra de

223

que vai revestir-se; deve dizer-se antes que está dela *privada*; pois também esta está incluída na sua capacidade receptiva, tanto que na geração próxima lhe vai dar satisfação provisória. Se a matéria fosse meramente um sujeito, à primeira forma que lhe adviesse ficariam cumpridas as suas funções e repleta a sua capacidade; a mudança substancial já não poderia ser seguida de outra. Ora a natureza evolui: anseia portanto constantemente por qualquer coisa; o ponto de partida desta insatisfação eterna é a *privação,* ou por outras palavras, a ampla capacidade que anseia por tudo sem que nada a satisfaça. Daqui a agitação da vida universal e o pouco cuidado que lhe dá a conservação das suas obras. Reconstruir, introduzir novas formas cada dia, sem cessar e sem atenções de qualquer espécie: tal é a sede insaciável de que a natureza física parece sofrer, e que ocasiona esta implacável indiferença perante a destruição, o sofrimento e a morte do que já existia, em proveito do que vai produzir.

CARACTERÍSTICAS DO ELEMENTO MATERIAL

Ao reflectir nestas explicações, devemos ter em conta que a matéria, no sentido tomista, carece de qualquer determinação de ordem empírica. O "*Nec quid, nec quale, nec quantum"* já fez sorrir muita gente; porque é mais fácil sorrir que filosofar. Se de facto a matéria serve de substrato à mudança substancial, isto é, à mudança total, à mudança sem mais, e se uma atividade criadora, no sentido atrás referido, trabalha o mundo, é evidente que a matéria se não pode determinar arbitrariamente, a não ser como potência; é como

224

o bloco de mármore que nem é "deus, nem mesa, nem pia". O que já é, não muda como tal; por isso a matéria deve estar privada daquilo em que se vai transformar. E se ela deve pura e simplesmente tornar-se alguma coisa, não é nada determinadamente, é pura potência de ser. Matéria *pura,* dizemo-la nós, porque de facto é pura de toda a actualidade definível, de tudo o que entra nas categorias do ser. É por isso alheia não só a qualquer qualificação física ou química, mas também ao espaço, ao número e ao tempo que afinal são modos de ser. É um "*númeno"* ponto de partida e substrato de qualquer *fenómeno.* Só negativamente a podemos definir, por analogia com as matérias *segundas* que empregamos nos nossos artefactos.

Poderia também definir-se, como potência, pelas realizações sucessivas que a dão a conhecer, como se conhece que o molde é *oco* pela massa a que deu forma. E assim como a alma é em potência tudo, enquanto inteligível, assim a matéria é tudo enquanto tem capacidade para qualquer acto. Em si mesma porém, a matéria é um incognoscível, assim como o seu oposto mais longínquo, que é transcendente e mais inacessível ainda: Deus.

ALCANCE METAFÍSICO DESTA TEORIA

Atente-se bem que esta metafísica da natureza tantas vezes mal interpretada e confundida até com uma física que já passou de moda, é, muito ao contrário, compatível com toda a física experimental que se não arvora em metafísica. O atomismo à maneira de Perrin e seus émulos,

225

de modo nenhum se lhe opõe. Ao tomista nada o força a rejeitar os átomos, os iões e os sistemas estelares do

infinitamente pequeno; basta interpretá-los. Mas em vez de ver neles a *matéria prima,* vê apenas *disposições primeiras* que modificam uniformemente a matéria metafísica. A teoria do *misto,* que respeita as propriedades primordiais e a sua autonomia funcional no íntimo das substâncias complexas, pode satisfazer a todos os requisitos da experiência físico-química. Os escolásticos também acreditavam no átomo, embora à sua maneira, é certo, mas esta maneira pode variar indefinidamente, sem alterar em nada a metafísica do ser, de que aqui se trata. A metafísica que não é independente da ciência nas interpretações e aplicações, é-o em si mesma, porque nos seus princípios, métodos e no seu objeto próprio transcende a ciência.

O AGENTE

Para que a matéria passe duma forma a outra, requer-se um influxo. Porque nada pode passar a acto sem o influxo dum acto anterior que contenha em potência o afeito — A natureza é um sistema de permutas, e em qualquer permuta há sempre um beneficiário e um doador. O beneficiário que recebe o efeito; o doador que o produz, como causa agente.

Muitas controvérsias se levantaram para apurar em que consistia propriamente a acção em si mesma, e como se devia interpretar esta *comunicação* que dizemos passar do agente em acto para o paciente em potência do efeito. Eis o que sugere Santo Tomás.

O ser é dinamogénico, isto é, tende por natu-

226

reza a originar o ser, como o bem, que lhe é idêntico, tende a difundir-se *(diffusivum sui).* Ora para isto basta que esteja em acto, assim como para receber o efeito, é preciso estar em potência; uma vez que "por natureza tudo o que está em acto move outro, assim como tudo o que está em potência, é movido". Todavia é preciso distinguir nesta actualidade dinamogénica do ser, dois estádios: o *acto primeiro* do agente, que o dispõe à atividade dum modo permanente, e o *acto segundo* que o determina mais, dispondo-o proximamente para o género de atividade a operar nestas circunstâncias. Esta distinção é evidentemente de ordem empírica, e podemos verificá-la, por exemplo, no músculo dum atleta: a contractibilidade é a forma que o põe em acto primeiro, e quando esta se exerce, dá-se a contracção, que é o acto segundo. Por outro lado, deve ter-se em conta que, visto a atividade universal derivar de uma origem única que é o Agente primeiro ou Ser primeiro, nenhuma atividade particular se pode exercer sem o influxo de uma série de causas cujo primeiro termo é Deus.

NATUREZA DA ACÇÃO

Tais as condições da acção que afinal ainda não nos dizem em que é que ela consiste. O que faz aqui o agente não é o seu simples exercício, mas o próprio agente considerado na sua última determinação. Todavia é o exercício a única coisa positiva que se encontra no agente no momento em que este age. Em relação ao agente, a *acção* reduz-se ao último estado estático que o constitui

227

agente em si mesmo; e não é o decorrer da acção ou, por assim dizer, a acção activa.

Temos pois de procurar a realidade da acção, fora do agente; uma vez que neste encontramos apenas o princípio dela, não podemos atribuir-lha como uma realidade que se lhe ajunta *(non facit compositionem cum eo).* Onde a poremos então? Não se há de deixar no ar. E por conseguinte só no paciente é que poderemos encontrá-la, conforme ao que diz Santo Tomás: "A acção está no paciente, *actio est in passo".* Quando ele, ocasionalmente, diz que a acção está no agente e a paixão no paciente, deve entender-se que a acção está no agente, quanto ao seu princípio, que lhe está aderente mas não inerente; na mente de Santo Tomás, a acção atribui-se ao agente só por uma denominação extrínseca, justificada pela mudança que o paciente sofre sob a dependência do agente.

Daqui segue-se que se pretendemos distinguir a acção do "*fieri*", e separá-la dele, fica-nos apenas uma relação pura. É o mesmo que dissemos na criação: "Se suprimimos o movimento, a acção fica reduzida a uma simples relação de dependência". Com isto não queremos dizer como Scoto que a acção é uma relação; não, a acção é aquilo que acontece, enquanto produzido em virtude de agente; é portanto o movimento, enquanto referido, e não a simples relação. Se não acontecesse nada, como no primeiro começo, a acção reduzir-se-ia de facto a relação pura; mas isso é um caso único na criação; dá-se em Deus para qualificar a *processão* das Pessoas.

Confessamos que tem de se iludir um pouco o instinto que não pode deixar de conceber a atividade como uma espécie de esforço, como a tensão nervosa. De facto porém não há esforço algum;

228

o que há é seres relacionados uns com os outros, que se condicionam uns aos outros, formando de cima para baixo uma longa cadeia de dependências de que Deus é o primeiro elo. O ser comunica-se segundo uma lei que é a propriedade difusiva do bem, idêntico ao ser, que de si é dinamogénico e ontogénico; perfeição implica expansão, contanto que as circunstâncias o permitiam, circunstâncias que por sua vez estão dependentes de outras comunicações, dentro do complexo do ser. O universo é uma ordem de fenómenos regida e "concatenada" por leis. As leis particulares são apenas a manifestação das diversas naturezas dos seres. À medida porém que vamos subindo na consideração dos conjuntos, as leis vão-se generalizando, ficando no cume mais alto esta lei da livre difusão, pela qual Deus expande-o ser, o bem, a perfeição, o que leva Santo Tomás a exclamar: "A vontade de Deus é a origem de todo o movimento da natureza".

AGENTE UNÍVOCO E NÃO-UNÍVOCO

Uma distinção importante a estabelecer entre os agentes é a que separa o agente *unívoco* (ou seja, do mesmo tipo que o seu efeito, pertencente à mesma espécie de ser que ele) do agente não-unívoco que é dotado de características mais gerais, e pertencente a um género mais ou menos longínquo, nunca porém à mesma espécie do efeito. Basta esta definição para ver que o agente não-unívoco precede o outro e condiciona a sua acção, pois acima de qualquer espécie particular estão as atividades gerais que a contêm. Daqui o célebre adágio tantas vezes repetido por Santo Tomás: "O homem e o sol geram o homem".

229

A GERAÇÃO ESPONTÂNEA

Pode agora perguntar-se se as atividades gerais, que assim condicionam as atividades específicas, são por sua vez condicionadas por elas; por outras palavras, se o "sol", ou o que hoje se poria em vez desta palavra sintética, não poderia gerar o homem, sem o homem.

Nisto se resume a questão a que posteriormente se deu o nome tão impróprio de *geração espontânea.* Tal geração ninguém a admite, se por isso se entende que um ser poderia surgir dum meio, sem preparação adequada; mas admite-se, entendendo por *espontânea* a exclusão de ascendentes directos e somente a exigência da acção das causas gerais do mundo. Santo Tomás, muito menos que qualquer outro, poderia crer numa geração sem causa própria, geral ou particular, pois afirmava, e com toda a razão, a prioridade do acto sobre a *potência,* por outras palavras, a necessidade dum ser em acto, para a produção do que até então estava apenas em potência; e, proporcionalmente, a necessidade do perfeito para se originar o imperfeito. Mas era questão diferente o saber se seres mesmo vivos, não poderiam nascer da matéria, unicamente pela influência das atividades gerais, sem que o *sémen* entrasse nessa geração com a sua *virtualidade* ou impulso vital da espécie. Santo Tomás não via nesta teoria dificuldades doutrinais, tanto mais que, embora pusesse em dúvida os céus animados de Aristóteles, acreditava a sério que se exerciam influências espirituais entre o primeiro Motor e o mundo físico. Por isso, o princípio que todo o vivo procede doutro vivo, não era inteiramente posto de parte. Por outro lado, a experiência parecia falar claro; vivia-se na persuasão de que

230

certos animais "imperfeitos", cuja organização era menos complexa, nasciam numa matéria devidamente disposta, só em virtude das influências astrais, de que era sinal, por exemplo, o calor da fermentação. A variedade das espécies assim originadas dependia da diversidade das condições materiais.

Poder-se-ia avançar ainda mais e estender a teoria aos animais "perfeitos", a tudo o que vive na terra? Houve filósofos árabes que o chegaram a crer. Avicena, por exemplo, afirmava que "tudo o que é originado por sémen, também o pode ser sem ele, por simples *mistura,* sob a influência de causas superiores". E que responde Santo Tomás? "Os animais perfeitos, *parece* que só podem produzir-se por meio do sémen; pois a natureza, que tem meios determinados para todas as suas obras, se não manifesta este ou aquele, é porque de facto os não tem. Ora nunca vimos que animais muito diferenciados se reproduzissem senão por meio do sémen. Outro modo de reprodução é só das espécies inferiores, pouco diversas das plantas". (Q. XVI de Malo, a. 9).

Tal maneira de falar não é dum adversário muito exigente. É que, na mente de Santo Tomás, isso era apenas uma questão de experiência e não de doutrina. Sob o aspecto doutrinal não se vê como Santo Tomás poderia objectar, tanto mais que o campo experimental se ia alargando, e a biologia geral e a paleontologia aduziam argumentos favoráveis à hipótese transformista, à evolução das formas naturais de não-vivo para vivo, e de vivo de uma espécie para vivo de outra. Para ele, minerais, animais e plantas, animais superiores e inferiores, diferiam apenas na organização, que tinha como *acto,* a *forma* ou a alma viva. Se tivesse sabido,

231

como nós hoje sabemos, pelas ciências, que os diversos graus de organização se classificam não só na ordem do valor mas também na do tempo, nada o impediria de alargar mais aquela fórmula: "Se tal coisa se não encontra na natureza, é lícito concluir que esta a não pode realizar", e não teria dificuldade em admitir a possibilidade da passagem natural de um grau a outro; porque a unidade da matéria e a permanência dos agentes superiores, da sua parte, prestar-se-iam sempre a isso. E em último caso, poderia afirmar-se que Deus, imanente ao mundo, embora de si seja transcendente, concede, sempre que é preciso, o complemento de *acto* apropriado às criações naturais. Mais adiante vamos requerer a sua intervenção para as gerações humanas, embora sejam também naturais: porque não dar uma aplicação mais ampla do texto do evangelho — *o Pai está a agir ainda presentemente*? Além disso, nas atividades gerais do mundo, bem interpretadas, poderíamos encontrar um sucedâneo ou instrumento desta operação divina; é uma questão de cosmologia geral, e se a experiência o exigisse, não tínhamos mais que fazer neste ponto senão uma revisão dos sistemas antigos ou modernos que seguimos; mas por enquanto ainda estamos muito longe de tal exigência. Do transformismo, considerado como processo geral da natureza para a produção e distribuição da vida na terra, ainda se não deram provas, pois não se descobriram os intermediários tão procurados, entre as formas de vida verdadeiramente características e fecundas, onde assentaria toda a força da prova. No entanto a ciência ainda não disse a última palavra. Mesmo no suposto de que o transformismo viesse um dia a ganhar a causa, a filosofia tomista não tinha

232

que se inquietar; a sua doutrina tão compreensiva está completamente aberta a tão sedutora hipótese. E não deverá adaptar-se agora aos fenómenos químicos, tão diferentes dos que outrora se formulavam em axiomas como este: o fogo gera o fogo, o ar gera o ar? O transformismo químico é um facto; o cientista faz surgir, diante de nós, espécies novas. E quem nos diz que isto não é possível e não tenha sido sempre possível na vida? A filosofia tomista é, de facto, muito mais ampla do que muitos pensam; se desejamos a sua difusão, não devemos pôr-lhe entraves que desconhece.

C. Fins da Natureza.

A mudança, substancial ou acidental, supõe um último princípio que é sob certo aspecto o primeiro: o fim. O fim é aquilo que move intimamente o agente, no caso em que este se move por si, como sucede no ser dotado de conhecimento. Por isso é primeiro. E ainda mesmo o ser que não é dotado de conhecimento, também esse é movido pelo fim, pois este, determinando-lhe o ser, determina-lhe a forma de atividade.

Tal Agente, num universo sujeito a mudanças, é por definição aquele que se destina a *tal* obra. Exprimindo-nos assim, estamos a formular a lei do determinismo; e é estranho que sábios e filósofos com um instinto tão vivo do determinismo natural, se julguem obrigados a rejeitar a ideia de fim. Fim é aquilo que o agente devidamente qualificado, ou seja, colocado em dadas circunstâncias, tem intenção de fazer; é aquilo para que ele propende; aquilo que o caracteriza no dinamismo,

233

como a definição o caracteriza na condição estática. Um ser definido é prova de uma atividade definida no passado, e origem, no futuro, doutra atividade definida que revela uma *intenção* de natureza. Falo de intenção no sentido de tendência, inclinação imanente, fim. Portanto não podemos fazer desaparecer da natureza os fins sem rejeitar os seres definidos, as atividades definidas, os aparecimentos regulares dos mesmos fenómenos nas mesmas circustâncias, numa palavra, o movimento natural nas suas origens e em todas as formas.

Por outras palavras: não há atividade sem direcção, não há direcção sem dois termos, o segundo dos quais depois da acção é efeito, e antes *fim.* Os que afirmam só haver efeitos e não fins, quererão admitir que uma direcção pode ser determinada por um termo que ainda não existe de modo nenhum? Resultado sem finalidade é efeito sem causa.

Se a propensão da natureza, geral ou particular, a não levasse para qualquer coisa, nunca ela produziria nada, uma vez que produzir é fazer alguma coisa. *E muito menos* produziria obras com regularidade, obras que se repetem, se coordenam, e que originam pelo seu concurso em múltiplas combinações, uma maravilhosa harmonia.

NATUREZA E PROVIDÊNCIA

Na própria natureza, só no sentido de tendência é que pode dizer-se que há *intenção*; pois a natureza

é uma arte imanente, uma arte que se desconhece. Todavia esta *natureza naturada,* como diria Spinoza, não suporá para além dela, uma

234

natureza naturante, uma arte no sentido próprio do termo, e intenções conscientes?

"A ordem é obra do sábio" diz Aristóteles. Ora se a natureza é uma ordem, um cosmos, tem de se encontrar seja onde for, a *razão* desta ordem, a *ideia directriz* do cosmos, uma ideia do ser como evolutivo e agente do bem. E daqui a necessidade de subir, para interpretar a natureza, à Ideia primeira, origem das idéias imanentes da natureza; essa Ideia é Deus. E vimos assim ao encontro da noção de providência.

Finalmente, convém recordar que a matéria é uma degenerescência do espírito; e por conseguinte, deve também ter como princípio a *ideia* que entra na constituição de todo o facto natural. E pela mesma razão deve também tê-lo como fim, o que nos ajuda a conceber a transformação final do mundo como a concebe Santo Tomás. O mundo, originado do espírito, penetrado de espírito e que tende para o espírito, pode um dia tornar-se mais ou menos espírito. Sob este aspecto, o determinismo das leis físicas seria em grande parte provisório; a *liberdade dos filhos de Deus* seria, um dia, comunicada, parcialmente ao mundo físico e conjuntamente aos espíritos.

D. DETERMINISMO E CONTINGÊNCIA.

Isso porém são sonhos do futuro. Vamos ao presente, onde uma difícil questão se vem inserir no problema dos fins naturais e necessidades imanentes que a eles se ordenam. Falo de necessidades, e digo bem, visto basearmos a ideia de fim natural na de determinação activa, e esta por sua vez na de determinação ontológica ou natureza

235

dos seres. E como pode um ser, não ser aquilo que é? Portanto também só pode fazer aquilo que faz; ora como se dá isto mesmo com todos os seres, parece que a natureza está completamente dominada por uma necessidade inevitável.

Eis o que Santo Tomás não admite. E para evitar graves equívocos, vamos precisar rigorosamente o seu pensamento.

Se vemos certa causa produzir com regularidade tal efeito, concluímos que está predisposta a isso e obedece a uma lei imanente ao ser. E se vemos que várias causas concorrem regularmente para o mesmo efeito, como na geração do ser vivo, concluímos que existe entre as causas uma harmonia preestabelecida; que formam um todo, com uma *ideia directriz* imanente, uma *intenção* comum, que é, como cada uma delas, um facto de natureza. E, razoavelmente, não há que fugir a tais conclusões; vamos já dar a razão que se não poderá rejeitar sem incorrer nas censuras, dum experimentalista, como Claude Bernard, ou dum espírito realista e positivista, como Pasteur. E é que se observarmos um facto muito geral, como, por exemplo, o ciclo das estações, ou uma evolução regular de espécies ou a formação de universos estelares, como nós a imaginamos, etc., elevamo-nos logo à ideia de uma causalidade mais ampla que a dos agentes particulares, à ideia de um centro de acção donde descem, como em cascata, séries de causas dependentes umas das outras, combinando-se todas harmoniosamente para um fim.

Tudo isto, considerado em geral, está na ordem do necessário; pois o que está gravado na natureza das coisas, o que na ordem da acção coincide com o ser, é evidentemente necessário. Trata-se agora de saber se o Todo é também

236

assim; se a natureza forma uma integração à maneira duma equação que deve ser resolvida pelas acções naturais, ou dum "axioma eterno" de que seriam consequências os fatos, sem que nada pudesse isentar-se do domínio desta necessidade superior, desta sina *(fatum)* que, por hipótese, abrangeria tudo. Os Estóicos assim o pensaram, e ainda hoje assomam com frequência ecos desta doutrina, em autores modernos. Assim, logo de entrada, não se vê bem como se poderá rebater. Sem propriamente vivificar o mundo com uma Alma, o que seria transformá-lo num monstruoso animal de que nós seríamos como que parasitas, podemos no entanto considerar o mundo como um ser único que evolui segundo uma lei superior de organização e desenvolvimento, de tal maneira que tudo se passe como na cristalização regular, na formação dum composto químico ou na evolução dum ser vivo. É certo que estes últimos acontecimentos se regem pelo acaso, pois as condições da matéria compõem com a *ideia directriz* do fenómeno e limitam-lhe a influência. Se porém a ideia directriz de que se trata é a ideia do Todo, nesse caso a matéria universal está ao seu serviço e tanto as passividades como as atividades particulares se regem pela lei do todo. Santo Tomás viu muito claro neste ponto; mais claro que Aristóteles a quem impugna neste particular. (In I Peri hermeneias, 14). Não se deixa todavia seduzir. Como ao Estagirita, parece-lhe evidente, que a natureza, que sempre intenta

efeitos determinados, ocasiona também neste mundo, em contínua mudança, outros muitos que não tinha em vista; que o nexo dos fenómenos não é sempre de igual *natureza,* uma vez que não é sempre igual objeto de *razão,* nem tem

237

sempre a característica de uma *ideia* de natureza. Não esqueçamos que para ele, o ser é *ideia.* Natural, portanto, é o que tende para a realização duma ideia, para uma *forma,* para uma das obras de arte imanente que renovam o mundo, por outras palavras, para um *bem;* uma vez que este, sob o domínio da *ideia* se identifica com o ser. Quando vê nascer um ser vivo normal, que apresenta as características da espécie, não duvida Santo Tomás que seja um facto de natureza, reconhecendo logo o determinismo das causas subordinadas que regeram o fenómeno. Se porém o que nasce é um monstro, afirma que é um acidente; não porque as séries de causas que terminam neste efeito não sejam igualmente rígidas tornando-se assim, sob este aspecto, menos natural aquilo que acontece, como adverte Claude Bernard; mas porque informados pelos fatos normais que de ordinário se dão, não vamos pensar que um carneiro com cinco patas ou com uma pata nas costas, seja um facto regido por uma intenção de natureza, nem que um complexo determinado de agentes seja naturalmente ordenado a tal resultado. Por outras palavras, há resultados que não são fins, pois não têm *razão* imanente, *forma*, bondade própria; só a irracionalidade da matéria, irredutível à forma, pôde causá-los. Por outras palavras ainda, o campo dos fatos é mais amplo que o das leis; estas regem séries de causas que os fatos excedem, pois no íntimo do ser criado, não existe esse "axioma eterno" ou lei de amplitude suprema para os concursos de séries causais. As grandes séries de fenómenos que se entrecruzam são como correios que vêm a correr um para o outro sem o saberem. Ora, o que nesta complexidade de meios e fins, de fatos e leis, como no caso da natureza total, sai fora dos limites ordi-

238

nários, é acidental, originado por acaso, e por conseguinte completamente alheio a qualquer necessidade natural.

Não se trata aqui, já se vê, de negar o determinismo como postulado da ciência. A afirmação geral de que tudo o que acontece, deve acontecer, sempre que se dê o conjunto de condições do real, mantém-se de pé; e manter-se-á até para o livre arbítrio, se bem que nas devidas proporções; para o negar, seria forçoso admitir, como Renouvier, certos *começos absolutos* no decorrer da acção, e fatos sem causa suficiente. Deve-se porém ter em conta que uma das condições do real é a matéria e que esta é de si um indeterminado; que nenhuma *forma* a possui de modo permanente, sem que ela possa abandoná-la, e portanto nenhum conjunto de condições determinadas ou determináveis pode reger a acção segundo todas as modalidades que ao espírito apresenta. Por isso é que o acaso nos maravilha, revelando-nos na ordem criada as infinitas riquezas das combinações das coisas que reclamam o infinito criador.

Por conseguinte, os que imaginaram poder chegar a uma fórmula geral do mundo que abrangesse o comportamento de qualquer acontecimento singular, racionalizaram de mais. Prescindiram deste elemento irracional, todavia natural, que é a matéria; supuseram que o singular se obtém pelo universal, que é apenas o universal mais determinado ou seja combinado com outro universal; ele porém é "inefável", inexprimível em conceitos, e no fundo, que é matéria, irracional. A afirmação de Pascal "nunca sabemos tudo de nada" é mais que simples verificação empírica, pois é necessitada pela dualismo *matéria-ideia* que constitui o ser objeto da experiência. A este propósito pode-

239

ria Santo Tomás, embora lhe desagradem fórmulas paradoxais, fazer sua esta sentença de Emílio Meyerson: "O simples facto do mundo existir, basta para provar que é irracional".

Já vimos[17] que o dualismo em questão, é meramente relativo; a matéria, embora irredutível à ideia, não lhe é estranha, pois que sendo uma degradação ou empobrecimento de ser, está contida no Pensamento primeiro, idêntico ao Ser em plenitude. E disto se segue que para Deus nada é acidental; a sua acção, por ser total, tem uma ressonância universal; a sua causalidade não pode ser impedida por nada, pela simples razão de que é d'Ele que provém tudo, mesmo aquilo que se pretendesse opor-lhe. E já sabemos também que a contingência, ou seja a necessidade da natureza, não pode ser medida por esta norma. Deus é transcendente à divisão do ser em contingente e necessário, pois é causa comum destas *diferenças;* portanto, também a sua acção é transcendente e por conseguinte não vem perturbar nada; antes pelo contrário, dá ao contingente o ser contingente e ao necessário o ser necessário, conservando-se lá desde o mais alto, misteriosamente superior a tudo[18]

[17] Capítulo II.
[18] Rever as explicações do capítulo V.

II — A VIDA

Que é a vida? Qual a natureza deste facto estranho? que há nele de essencial e comum a todos os vivos? — O essencial da vida deve ser

240

um fenómeno muito simples, ao menos na sua noção, pois se verifica em seres tão diferentes, como no líquen dum rochedo, no protozoário e no homem. Não pode ser a acção na sua generalidade, pois todo o ser é ativo, uma vez que é dinamogénico; há de ser portanto a acção em alguma das suas primeiras divisões. Podemos considerar dois casos fundamentais: acções *transitivas,* se o efeito recai sobre qualquer coisa diversa do agente; e acções *imanentes* se a acção recai no agente que a originou. Não enquanto tal, é claro, pois rigorosamente nada pode mover-se a si mesmo, uma vez que agente implica uma afirmação e paciente negação; em relação à mesma coisa, um diz possessão, outro privação. Mas enquanto que a organização de certos seres lhes permite serem ao mesmo tempo agentes e pacientes sob aspectos diversos; e neste caso dizemos que se movem por si mesmos, que são vivos.

Para compreender bem esta concepção, na aparência tão elementar, convém recordar que *movimento,* para o peripatético, não é só o deslocamento espacial, de translação ou vibração, mas também qualquer mudança relativa à essência das coisas; — e portanto, tratando-se do ser vivo, inclui tudo o que se relaciona com a sua evolução interna e com o ambiente, como o crescimento, adaptação e defesa. Em todos estes casos, o vivo encontra na sua própria natureza tendências ordenadas a um plano de desenvolvimento que deverá realizar pelos próprios meios. Por si mesmo deverá aplicar estas tendências aos diversos casos da sua vida, adaptá-las ao meio, utilizar os excitantes externos, defender-se das ciladas, haver-se enfim, duma maneira geral, como um princípio

241

donde resultam consequências positivas ou negativas, segundo a diversidade de causas menores que se interpõem.

"A árvore cresce silogisticamente" disse Hegel. De facto assim sucede na assimilação das plantas, que por este meio se desenvolvem, realizando, por um trabalho que por si mesmas operam, o plano gravado na sua natureza. O animal faz o mesmo e ainda alguma coisa mais; pois o conhecimento, de que é dotado, dá ao trabalho que ele exerce, em si e por si, recursos incomparavelmente superiores. Finalmente no animal racional (que somos nós) às perfeições do animal e da planta, acresce a faculdade de julgar dos fins, em vez de os atingir só pelo mero impulso da natureza e das circunstâncias. Em vista disto, ele domina os seus objetos e já não é simplesmente o agente dos seus destinos como a planta, ou meramente árbitro inconsciente como o animal, mas goza do *livre arbítrio,* isto é, só obedece fatalmente à sua natureza no que ela tem de mais essencial e profundo, ficando, dentro dos limites deixados às oscilações desta natureza, com o poder de escolher os fins em vez de se lhes sujeitar.

É certo que esta teoria geral da vida vai de encontro ao parecer de muitos pensadores; da ciência contudo nada tem a recear, pois coincide com a que Claude Bernard entronizou em França e Wundt em Leipzig. Para estes sábios, como para Santo Tomás, ser vivo é o que "se move por si mesmo", por outras palavras, que tem a propriedade de percorrer um ciclo definido de mudanças, usando de meios determinados pela própria natureza e pelas suas relações com o ambiente. *A ideia directriz* de Claude Bernard é o mesmo que *forma* ou ideia imanente de Santo Tomás; só que neste a

242

forma não só dá explicação do vivo mas de todas as coisas. Neste mundo tudo se realiza segundo um plano; tudo obedece a idéias de realização, a idéias directrizes imanentes, tanto no agir como no ser. No vivo, visto a forma ter uma função especial, toma também o nome especial de *alma;* mas nem por isso a teoria se altera; antes, pelo contrário, só neste caso a filosofia das formas tem aplicação apropriada. Convém mesmo fazer notar a admiração que actualmente causa esta unidade de plano da filosofia tomista que torna tão naturais estas passagens do inanimado ao animado, estas semelhanças entre as reacções do vivo e as dos corpos chamados inertes, que a ciência vai dia a dia revelando.

Seja porém como for, a alma é de facto uma forma; uma ideia real que tem por objeto o corpo, e que é complexa e una, pela unidade e complexidade do corpo. Ou melhor, o corpo é que é uno porque a alma é una; o corpo é que é complexo porque a alma, para se manifestar, precisa: duma harmonia de propriedades e de órgãos, como o compositor precisa da orquestra e o pensador de frases e palavras. O corpo, diz Paulo Valéry, "goza de demasiadas propriedades, resolve demasiados problemas e é excessivamente dotado de funções e recursos, para não corresponder a alguma exigência transcendente capaz de o constituir e incapaz de prescindir da sua complexidade[19]), Tem razão. No transcendente, ou seja na ordem metafísica, no mundo

[19] Paul Valéry, *Introduction à la Méthode de Leonard de Vinci*

das *idéias-mães,* como diria Goethe, há uma exigência do corpo, isto é, as formas de ser, concebidas por Deus, não são todas des-

243

tinadas à imaterialidade e à subsistência; nem têm todas capacidade para isso. Algumas dos ínfimos graus, precisam até dum suporte para a própria existência, dum suporte diferenciado e dum instrumento para cada uma das suas funções. O instrumento é o órgão, o suporte da existência, o corpo. E assim a alma exige o corpo, e requere-o para a sua manifestação e serviço; mas, por sua vez entrega-se-lhe, não pura e simplesmente, como vamos já dizer, mas com plena responsabilidade, como o proprietário arquitecto que pode construir a moradia de que precisa para se acolher.

Três célebres problemas ficam assim resolvidos de antemão: 1.° como é que a alma organiza o corpo; 2.º como se une ao corpo; 3.º como move o corpo.

COMO É QUE A ALMA FABRICA O SEU CORPO?

Falando com propriedade, não é exacto dizer que a alma organiza o corpo; a alma não fabrica nada uma vez que de si é simplesmente uma *ideia de organização,* uma *forma inerente.* No sémen há de facto um princípio organizador; mas este princípio não é a alma do ser gerado; é uma *virtualidade da espécie,* encarnada nas propriedades elementares procedentes do progenitor. A alma está na base do movimento, visto ser ela que anima o progenitor e caracteriza as suas obras; a alma é também o fim da geração, como elemento principal do ser gerado, mas não é o agente. Surgirá no ser vivo, da mesma constituição deste, enquanto corpo organizado capaz duma alma; é como a faísca que salta quando a lenha aquecida lentamente atingiu a última disposição de combustível.

244

Santo Tomás definiu a alma como "o acto do corpo organizado que tem a vida em potência". Por conseguinte, quando o corpo organizado, pelo mesmo facto de estar organizado, passa a acto, se *anima,* nesse mesmo instante, e não antes, é que adquire a alma. Dizer que "o corpo tem uma alma ou que a matéria deste corpo está em acto, é o mesmo." (In II de *Anima,* lect. I). Portanto, para a alma constituir o corpo não só não tem que o preceder mas até lhe é posterior; o que precede é a alma do progenitor, é a espécie, e no *sémen* organizador, a *virtualidade da espécie,* representada pelas propriedades físico-químicas — e talvez outras — deste misto em potência de vida.

NUTRIÇÃO E CRESCIMENTO

À nutrição e crescimento, que se reduzem a uma geração continuada, daremos evidentemente explicação inteiramente semelhante. Alimentar-se é *regenerar-se;* crescer é regenerar-se com um acréscimo, e em qualquer dos casos é assimilar o ambiente sob forma de alimento, de ar, de movimento, e até de idéias ambientes. O meio em que vivemos alimenta-nos e acresce-nos, quando se transforma em nós *(aggeneratur):* e isto sucede como a primeira constituição do nosso ser, por uma *virtualidade da espécie (virtus speciei convertens).* Esta virtualidade porém não é só da alma; é a potência assimiladora do composto, alma e corpo, constituído desde então; a função da alma, como forma, é dar a espécie, determinar, por conseguinte, a finalidade; a do corpo, é proporcionar pela sua composição físico-química e pela sua organização, os meios da transubstanciação vital.

245

Não é portanto a alma que faz crescer o corpo, que o alimenta, ou, o que dá no mesmo, o repara em caso de dano reparável; e também não é o corpo separado da alma, isto é, reduzido arbitrariamente a cadáver; mas é o corpo animado, na sua plena unidade ontológica e funcional. O corpo animado, sim, esse é que se revela criador, integrando sob a ideia vital, nas propriedades corpóreas, o que até então lhe era estranho. Numa palavra, na nutrição, crescimento e reconstituição do ser vivo, a alma age *pelas* propriedades corporais; as propriedades corporais agem dirigidas pela alma.

COMO SE UNE A ALMA AO CORPO

A expressão "união da alma e do corpo", tomada com todo o rigor, é uma maneira de falar tão incorrecta como a constituição do corpo pela alma que o anima. *Anima* digo e não, *habita,* como frequentemente se ouve na linguagem vulgar, que nisso mesmo revela o erro em que se está acerca das

verdadeiras relações entre o corpo e a alma. Se a alma, de facto, habitasse o corpo, poderia perguntar-se como se introduz e se aloja nele, como se lhe adapta e toma o governo dele, como o piloto aviador sempre agarrado aos comandos; a distância entre duas coisas tão dissemelhantes como uma alma autónoma e um corpo, poria em grande risco a solução do problema. E a este escolho virão dar Descartes e os cartesianos, na medida em que forem fiéis aos seus falsos princípios. Só com evasivas, falando, não de união, mas de *mistura* ou *quase-mistura* da alma e do corpo, se livram até certo ponto, de embaraços insolúveis. Mas que admira que um problema, uma vez posto,

246

seja insolúvel, se ele na realidade se não põe!

Toda a união supõe, ao menos no espírito, uma separação prévia, e uma separação supõe dois seres distintos. Ora nem o corpo nem a alma separadamente são seres *(non est quid diversum secundum esse).* A alma não pode determinar-se sem o corpo, assim como o corpo o não pode sem a alma, como o pensamento duma frase se não pode determinar sem a sua expressão. A alma é orgânica e o corpo anímico. A alma enquanto anima o corpo é o próprio corpo considerado filosoficamente, isto é, quanto à sua *forma* própria, quanto à sua *enteléquia*[20]. Posta a questão nestes termos, o ser real é o composto, e um composto está muito naturalmente unido em si mesmo, apesar das suas diversas partes, sem que se ponha problema algum. O corpo, só é propriamente um corpo, corpo *em acto* por que está animado; e a alma só é alma porque anima; a união da alma e do corpo, não é, por conseguinte, um problema de união mas problema de ser, e este é o problema geral da *matéria* e *forma,* da *ideia* e suporte da ideia; dualismo constitutivo que se presta à análise mas não à separação nem à união, seja em que campo for, do vivo ou não-vivo, Os que apesar de tudo pretendem unir a alma ao corpo, falando com todo o rigor dos termos, repito, raciocinam como quem pretendesse unir a circunferência ao círculo, ou o calor à chama. Ora o calor é constitutivo da chama, e a circunferência do círculo; não se unem. Assim também a alma é constitutiva do corpo animado; e enquanto o anima é forma do corpo e portanto, como

247

qualquer forma, é *aquilo pelo qual uma coisa existe* e não *alguma coisa que existe.* Logo a alma é *aquilo pelo qual o corpo animado é corpo animado.*

COMO É QUE A ALMA MOVE O CORPO

Perguntar enfim como é que a alma move o corpo é também, falando com propriedade, pôr um falso problema. Diz-se vulgarmente, é certo, que a alma move o corpo e nem Santo Tomás evitou tal expressão; no seu pensamento porém, era apenas uma fórmula abreviada. De facto a alma não move o corpo pois como forma que é do corpo, propriamente, não se distingue dele *(aliud quid)*. É parte constitutiva e não motor. Por conseguinte, como tal, não tem acção própria; e se de facto tem alguma acção própria é porque não é puramente animante, mas também subsistente (como no homem) e só sob este aspecto é que a terá; desempenhará o papel de agente em ordem às funções espirituais, mas não sem a colaboração do corpo. "A função própria da forma é constituir e não, agir; apoia-se no sujeito embora seja ela que o constitui agente". (Q. II de Veritate, a. 14). Se portanto se disser, como de facto se diz, que a alma move o corpo, deve entender-se da alma encarnada, ou, o que dá no mesmo, do corpo animado, do corpo organizado, de que é acto a alma. O que equivale a dizer que a alma é o princípio pelo qual o corpo organizado se move a si mesmo, sob o domínio da alma.

Em suma, segundo a expressão enérgica de Santo Tomás, o poder motor que se manifesta no vivo é "a própria disposição do móvel" com carácter executivo, ou seja, a organização.

248

Porque o corpo é organizado, é que o vivo pode imprimir a si mesmo, por um sistema de permutas, o movimento autónomo; e porque a organização do corpo é extraordinariamente complexa, é que a lei da alma se aplica aos movimentos cada vez mais variados, segundo a escala dos vivos.

A alma e as suas faculdades, por si sós, não são causa de nada, não explicam nada; consideradas como causas imediatas e suficientes dos fenómenos psicológicos, são apenas, como dizia Ribot, "entidades verbais". O que pensa, quer, gosta e se move, é uma substância mista e não uma alma *dentro* dum corpo. Enfim, para dizer as coisas como elas são, em matéria de moção vital não há corpo nem alma; e tinha toda a razão Claude Bernard em afirmar que as expressões *espiritualismo* e *materialismo* já tinham caducado.

Como explica Santo Tomás que os não-vivos se não movam, embora também eles tenham uma espécie de alma, a forma substancial, que é, do mesmo modo que a alma, uma ideia evolutiva, um plano de existência relacionado com a duração e com o ser? — Sim, diz ele, os não-vivos carecem de movimento

[20] Ter sempre em conta esta precisão: a alma enquanto anima, porque a alma humana tem outras funções.

autônomo, porque a sua organização é demasiado simples para que uma parte possa exercer á função de motor relativamente à outra. É que, para ele, o motor interno do vivo não é a alma, mas o próprio vivo nas suas diversas partes que se activam mutuamente sob aspectos diversos, num processo circular. A alma é motora mediante o composto, a quem comunica a sua forma de existência; é motora "pelas potências" que são orgânicas e passam a acto por meio da organização.

No movimento, assim analisado, a alma tem o

249

primeiro lugar e o resto depende dela; nem por isso contudo é causa autónoma. É origem dos efeitos, enquanto princípio da natureza participada em comum pelos elementos assimilados na ocasião da geração e no decorrer da regeneração nutritiva. E isto é que levava Claude Bernard a dizer que a vida é *criação,* isto é, que tudo nela se explica pela constituição do vivo, sob o domínio inicial e permanente da sua *ideia directriz.* Em suma, não há que investigar como é que esta coisa, a alma, move aqueloutra, o corpo, que de facto não é *outra coisa;* o que se pode inquirir é como o corpo animado se move a si mesmo pela acção mútua das suas diversas partes, ou como se combinam as suas diversas funções; e isto é coisa muito diferente. Cientificamente esta questão compreende quase toda a psico-fisiologia; filosoficamente pode resolver-se com algumas breves observações.

Não é surpresa nenhuma que no íntimo dum ser *uno,* embora virtualmente múltiplo, qualquer modificação num ponto provoque uma modificação em todos os mais. Assim o exige a solidariedade funcional que corresponde à unidade do ser. E não se requer para isto uma nova intervenção. Quando o corpo pesado cai, nada intervém para o fazer cair, pois cai simplesmente por ser pesado; podemos no entanto atribuir-lhe uma lei imanente, independente de qualquer explicação mecânica. Ora, paralelamente, por efeito da lei interior que rege o vivo, este pode mover-se sem intervenção de nenhuma força componente. A diferença dos dois casos está em que a lei da queda dos graves é simples, ao passo que a do vivo é múltipla como ele, incluindo na sua fórmula dinamogénica não uma mera posição de equilíbrio,

250

mas um fim. Daqui, que os fenómenos complexos, observados no vivo, requeiram explicações psicológicas e fisiológicas, pelas quais estes fenómenos se ligam, ou a outros da mesma ordem, porém mais simples, ou a fenómenos do mundo inorgânico. E assim, da mesma maneira que as substâncias, inorgânicas ou orgânicas, incorporadas no vivo se transformam *nele,* perdendo a existência autónoma, assim a lei que os regia cessa de ser a lei deles, para se colocar sob outra mais ampla da *ideia-alma.*

E agora temos a considerar dois casos. Ou se trata duma natureza puramente circunscrita a funções vegetativas e então nada há de especial, pois estabelecida a harmonia interior, o desenvolvimento prossegue por meio daquelas mudanças circulares que fazem de cada elemento excitado pelo meio ambiente e, em reacção com ele, o motor de todos os outros; ou a natureza, de que se trata, dá origem a manifestações duma ordem nova, tais como a sensação, o apetite, o pensamento e a vontade no homem. E neste caso não há que estranhar a repercussão destas funções nas interacções orgânicas e portanto sobre os movimentos que as manifestam. Modificada a faculdade cognoscitiva ou volitiva, modificam-se o corpo e os seus movimentos, e inversamente. Há uma correlação interna, harmonia preestabelecida no *axioma* imanente, denominado alma. As nossas inclinações fazem-nos, *ipso facto,* forças naturais, sem que haja necessidade de recorrer a não sei que moção duma alma demiúrgica, expondo-nos assim a sermos ridicularizados com aquela ironia de Titchener que definiu a alma como "um animal invisível acoitado dentro dum animal visível";

251

ou tratando-se de alma intelectiva: um anjo dentro dum corpo.

A acção da alma é imanente ao composto; portanto, falando com propriedade, não é acção da alma, mas acção do composto sobre si mesmo. As acções atribuem-se aos sujeitos subsistentes *(actiones sunt suppositorum)*[21]. Sou um, poderia dizer, e pela minha alma tenho poder sobre o meu corpo, pois sou o meu corpo, e pelo meu corpo tenho poder sobre a minha alma, pois sou a minha alma. Pelo meu eu, tenho domínio sobre mim mesmo, e a esta reciprocidade de acção imanente se reduz a minha própria evolução como substância mista; ali nada vem de fora, portanto não há que procurar as portas por onde a acção da alma possa entrar no corpo ou a do corpo na alma. Se se diz que a alma move o corpo, é simplesmente porque ela é o princípio da nossa acção sobre nós mesmos.

A ACÇÃO DA ALMA E A CONSERVAÇÃO DA ENERGIA

E com isto fica resolvida uma questão rudemente debatida nos primeiros tempos da termodinâmica.

[21] "Acontece com frequência enganarem-se muitos no sujeito das formas, tomando-as como substâncias completas" *(Q. Disp. de virtutibus,* art. II*).*

Como é que a moção da alma sobre o corpo, e especialmente a acção do livre arbítrio, se pode conciliar com o princípio da conservação da energia? Poderá supor-se que a alma cria energia, e faz que esta aumente continuamente no mundo? E se a não cria como é que move o corpo? — Para impulsionar os órgãos ou simplesmente até para lhes modificar a direcção da energia, requere-se

252

uma força *componente.* Para o tomista porém, tal questão não faz sentido, absolutamente nenhum. Visto o composto vivo ser uno, a alma dá-lhe a sua lei, e a esta legislação interna obedecem todas as energias que o corpo manifesta. Não é portanto necessária *força* alguma, que provenha propriamente da alma. A energia que se dispende no vivo, é, segundo Santo Tomás, energia solar e não energia da alma; e actualmente explicar-se-ia que essa energia astral se fixa nas plantas com que os animais se alimentam e neles, sob o nome de substâncias nutritivas, se concentra numa espécie de núcleos de energia potencial que se vem libertar em nós. As "forças da alma" são portanto forças do composto organizado que a alma rege. Uma vez que esta não é uma coisa distinta do corpo, não precisa duma força distinta. Pode, no entanto, suceder que a alma seja, sob algum aspecto, independente do corpo, como no caso da alma intelectual; o corpo porém em caso nenhum pode ser independente da alma; esta possui-o inteiramente, a ele e às suas potências, visto ser ela quem lhe comunica o ser, quem lhe determina a perfeição e o orienta para as suas finalidades próprias. Cada qual age em conformidade com o seu ser: se o corpo existe pela alma que é o seu *acto,* como poderia a acção do corpo não estar em conformidade com a alma? Se a alma tornada *outra* pelo conhecimento, modifica nesse mesmo facto as suas finalidades, como é que se não modificará também por isso mesmo a orientação das potências do corpo, cuja função é realizar essas finalidades da alma? Só se requer uma força componente, no sistema autónomo em que a lei haja de ser modificada ou vencida por uma força estranha. Ora a lei do corpo é a alma.

253

Se se modificar a alma, modificar-se-ão as leis da vida, e só por esse facto, sem mais nenhuma força nova, o rumo dos fenómenos vitais mudar-se-á também.

E posto isto, já não há que pensar em criação de energia, para explicar os efeitos da vida e do livre arbítrio; o que há é uma constante transformação. Metido no seu meio, o vivo é forçado, arrastado e influenciado de mil maneiras por ele, e daqui lhe vem a energia propriamente dita. Física, química e mecanicamente, o corpo organizado é apenas um ponto de concentração de energia; graças porém à alma, é também transformador pois sob a sua lei as energias cósmicas tomam novas formas, orientam-se para fins vitais, conservando a vida e expandindo-a, sem criação alguma nem perda de potencial.

Em suma, nesta teoria, a alma é considerada como uma arte interna, como uma ideia activa, não porém activa por si mesma; por exemplo, se a ideia do relojoeiro fosse imanente ao relógio, nem por isso agiria por si mesma, mas pelas propriedades físicas e mecânicas das rodas, pêndulo, corda e regulador.

Assim também a alma age pelas propriedades do composto orgânico, embora seja ela que lhes dê finalidade. Dela procede também a moção eficiente, enquanto princípio do agir que leva ao ser. No vivo, por conseguinte, ela é que é a base e explicação de tudo, e em certo modo quem faz tudo.

IMPORTÂNCIA ACTUAL DA DOUTRINA DO COMPOSTO VIVO

Pode avaliar-se a importância desta doutrina, num tempo em que materialistas e cartesianos ou

254

platónicos retardatários, mostram igual impotência em organizar filosoficamente os dados da ciência experimental. Actualmente todos concordam, mais ou menos explicitamente, em que um composto químico forma um todo inteiramente diferente dos componentes, que uma vez englobados na unidade do todo, já não ficam em estado de substâncias livres. E mais explicitamente ainda concordam que um organismo tem uma unidade, uma substância determinada, e não é um simples acervo de células ou átomos. Fora desta hipótese, seria impossível dar uma explicação mais ou menos aceitável de como o vivo pode assimilar o meio, primeiro para se desenvolver, segundo para reparar as perdas, regenerando-se em conformidade com os dados de um plano vital sempre idêntico; terceiro para se reproduzir com os caracteres específicos e segundo as leis da hereditariedade. Ora a doutrina das *formas* corresponde a esta exigência. É a *forma,* a *alma,* ou a *enteléquia,* como Goethe preferia dizer, que explica a unidade do misto, a unidade do vivo, o carácter próprio da evolução orgânica, do crescimento e defesa vitais. Daqui, esta "constância dos caracteres individuais" que tanto impressionava o pensador de Weimar, e "a aptidão de que é dotado o homem para afastar de si tudo o que não está em harmonia com o ser dele".

Daqui também aquela afirmação de Novalis, à primeira vista um tanto extravagante, de que a doença é como a "demência corporal". É uma demência, como a saúde é um pensamento recto, visto que o regime

interno do vivo depende duma idealidade imanente determinada pela espécie, e por conseguinte qualquer desvio orgânico é como que uma infidelidade espiritual, uma alienação.

255

Por outro lado, a ciência obriga a reconhecer, e Santo Tomás não cessa de o afirmar, que se as manifestações vitais são orientadas pela forma viva para um fim, por ela prefixado, enquanto ideia imanente, são contudo realizadas pela colaboração de propriedades elementares que o meio interior do vivo nos revela, com o concurso (que é requerido como condição) ativo e passivo do meio exterior. Para o tomista, no organismo tudo sucede química, fisica e mecanicamente como se a alma não existisse, e vitalmente tudo se exerce em conformidade com a alma. A forma do leito, dizia Aristóteles, não se atribui à serra mas à arte, apesar de ser a serra quem executa o trabalho. Paralelamente, a assimilação, que no vivo é tudo, embora resultado das qualidades elementares com função executiva, nem por isso deixa de se atribuir à alma, que é a arte imanente do corpo, e não o cocheiro de Platão nem o espírito puro de Descartes, unido, não sei como, ao corpo, para operar em colaboração com ele um trabalho, que de facto se não pode repartir.

Neste ponto, a filosofia de Santo Tomás é eminentemente actual; é animista no sentido aristotélico e ao mesmo tempo idealista e positiva, metafísica e aberta a qualquer experiência; merece o elogio que dela fazia Wundt ao afirmar: "O resultado dos meus trabalhos, não concorda nem com a hipótese materialista nem com o dualismo platónico ou cartesiano: só o animismo aristotélico que une a psicologia à biologia, se segue como conclusão metafísica aceitável, da metafísica experimental".

VII

A ALMA HUMANA

A. *O lugar do ser humano na criação.*
B. *A Inteligência.* — A ALMA INCOGNOSCÍVEL EM SI MESMA. — FASES E CONDIÇÕES DO CONHECIMENTO INTELECTUAL. — ELABORAÇÃO DO UNIVERSAL. — Os SENTIDOS. — O SENTIDO COMUM. — A IMAGINAÇÃO. — A MEMÓRIA SENSITIVA. — O INTELECTO AGENTE. — A MEMÓRIA INTELECTUAL.
C. *Origem da Alma Humana.* — A ALMA E A GERAÇÃO. — QUANDO SE DÁ A ANIMAÇÃO? — AS ALMAS SUCESSIVAS. — A ALMA E A HIPÓTESE EVOLUCIONISTA.
D. *A sobrevivência da alma.*

259

A. — O LUGAR DO SER HUMANO NA CRIAÇÃO.

Pelo estudo da vida em geral, e da alma, que é o princípio desta vida, já vimos qual o lugar que ocupa o composto humano na escala dos seres. O homem nem é "anjo nem bruto"; nem anjo encarnado, nem bruto *elevado;* é uma natureza mista, uma natureza composta, que como tal, tem, por assim dizer, uma feição ontológica peculiar, e cujo carácter próprio, irredutível aos elementos, se manifesta no seu agir. Ao descer de Deus até à matéria pura, por aquela degradação progressiva que, para Santo Tomás, é a lei de toda a criatura, deve encontrar-se este grau, deve passar-se pelo homem, como por uma região intermediária do ser, como por um ponto de ligação.

A alma humana tem perfeição suficiente para subsistir por si mesma, como o anjo; mas não, para se caracterizar individualmente e agir sem a cooperação do corpo. Este serve-lhe para captar as vibrações cósmicas e para lhes responder pelas suas reacções. Só por meio do corpo nos é dado conhecer, não digo já a matéria, mas também o espírito; pois toda a ideia, até mesmo a de Deus, radica primitivamente nas coisas, as quais só através dos sentidos entram em nós *(omnis cognitio a sensu).*

Se percebemos o que sucede no mundo exte-

260

rior, se conjecturamos ou afirmamos com verdade o que não vemos, é pelo conhecimento das modificações do nosso corpo, que o fazemos. E inversamente, como a alma não pode agir directamente sobre o mundo exterior por este ser muitíssimo heterogéneo, embora no mais profundo da sua essência seja da mesma natureza que ela, serve-lhe de intermediário o corpo animado. E assim, as modificações corporais marcam o limite da nossa acção sobre a natureza, e da nossa arte de traduzir a realidade na forma dos nossos

pensamentos. A virtualidade da alma está propriamente em dominar o seu meio adjunto, o corpo e, mediante este, o outro. Será por conseguinte tanto mais potente esta virtualidade da alma quanto maior número de efeitos for capaz de produzir no corpo, e a deste tanto maior, quanto menos efeitos nele produzir o meio exterior.

A nossa alma fica pois situada na linha divisória, múltipla e misteriosa, entre o nosso ser físico e o universo; preside à nossa unidade e, por conseguinte, à nossa autonomia e oposição defensiva, assim como as nossas mudanças; distingue-nos do mundo com que estaríamos confundidos, se não fosse ela, como nele nos dissolvemos quando ela se aparta; é o guarda das nossas portas, "o homem forte" que põe a salvo o nosso eu, o agente que provê à nossa conservação, e também o agente da compenetração de dois mundos.

Quem pode saber, e quem poderia exprimir até onde vão os poderes da alma, sobre este mundo aparentemente tão longínquo, que é, para cada um, a natureza e os outros homens? — Vão evidentemente até onde vai a nossa parcial identificação com o meio. Ora, o nosso corpo é precisamente este meio, enquanto em parte é precisamente se identifica connosco.

261

Nada prova contudo; que a zona de identificação parcial, assim estabelecida, se não possa alargar mais. E, na medida em que se alargasse, teríamos a faculdade de modificar o nosso meio por atos imanentes, conscientes ou não, segundo o modo como nos modificássemos nós mesmos. E nesse caso dar-se-ia a magia, a exteriorização da sensibilidade, os êxtases, a telepatia etc, etc, fenómenos que Santo Tomás, chegou a conhecer ou a conjecturar, e que nem sempre atribui à intervenção diabólica.

Mas, porque estamos tão intimamente relacionados com o mundo superior, porque a alma tem um agir próprio em que a matéria não entra formalmente, embora entre como condição, a natureza e finalidade do ser humano sobem para uma ordem muito mais alta.

O homem é fruto dum misterioso himeneu entre a natureza e o espírito. O íntimo parentesco destas duas frações de ser, torna-se em nós bem visível pela clareza com que os caracteres próprios de cada uma se manifestam. Daqui, uma multidão de contrastes que, todavia, não são contradições. Sentidos e razão, desejos baixos e aspirações sublimes, serão talvez opostos, mas só como em Rembrant, a sombra e a luz. Pascal exagerou, atribuindo exclusiva e necessariamente 'a queda original, particularidades que ela certamente acentuou, mas que subsistiram sem ela. O "monstro" de Pascal explica-se em grande parte naturalmente, e muito longe de ser monstro, não passa de protozoário ou antropóide. A nossa natureza está bem caracterizada; é una, visto proceder do Uno que se comunica em graus diversos. O que dela se deve afirmar é que é composta e diversa, pela sua mesma posição que é na linha divisória; e por conseguinte, tal natureza está exposta a ser divi-

262

dida, embora possa e deva defender-se de tal divisão.

Santo Tomás, que viveu profundamente esta verdade, previu quão perigoso seria pôr em oposição corpo e espírito, ou confundi-los. É este um dos pontos de aberração das filosofias, algumas das quais nos concedem apenas uma das partes de nós mesmos, desprezando ou negando a outra. Santo Tomás porém considera o nosso todo na sua integridade. Com um realismo clarividente, analisa o ser humano como um composto físico, e sem esquecer nenhuma das suas primeiras afirmações, abre ao espírito perspectivas magníficas. É o discípulo de Platão e de Santo Agostinho, e ao mesmo tempo de Aristóteles, o físico e naturalista; e além disso, é o discípulo de Cristo, em Quem, graças à doutrina cristã, põe o fecho de abóbada do edifício do ser humano e a síntese do seu fim, ligando-o assim com a ordem sobrenatural.

Dizíamos que o ser desce de Deus; sim, desce, mas também para Ele sobe. Ao descer, encontramos o homem no ponto de união do espírito com a matéria que o reveste; e ao subir, vemos o homem, incluindo a matéria, orientar-se para o espírito e participar, mesmo no corpo dos valores espirituais: Por um lado, humilhação, por outro exaltação magnífica, é o que tal condição nos sugere. Isto porém pertence ao moralista.

B. — A INTELIGÊNCIA

Já antes advertimos que só o nosso agir nos pode pôr em relação com *o outro;* e que o conhecimento é uma mudança de que nós somos o sujeito; e esta é a razão porque, de alguma ma-

263

neira, pudemos deduzir a natureza do conhecimento da do ser. E, inversamente, conhecido o ser nos seus diversos graus, pelas nossas primeiras verificações, pudemos voltar-nos sobre a faculdade do conhecimento, para melhor lhe determinar a natureza. Este último ponto temos que o precisar um pouco melhor.

O objeto próprio da inteligência é a natureza das coisas. O ser é *ideia*; nos objetos da nossa

experiência, a ideia, ao dar-nos o ser sob o nome de forma substancial ou acidental, sofre uma degradação que é como que uma queda; uma vez *individuada,* a infinidade da sua extensão fica reduzida ao singular; entra em composição com o quase nada da indeterminação: — a matéria. E nestas condições, fica dependente de faculdades de conhecimento da mesma natureza que ela, imersas também na matéria, encarnadas e reduzidas às condições do tempo e do espaço que determinam a matéria — ; a estas faculdades damos o nome de sentidos.

É que, de facto, como qualquer sujeito actua sempre na ordem em que ele próprio está, sempre dentro da sua esfera, ao objeto encarnado, termo da mudança cognoscitiva, deve corresponder, como ponto de partida, um sujeito da mesma ordem. — E em virtude do mesmo princípio, e porque é da nossa própria substância que formamos os nossos objetos internos, só podemos atingir a ideia em si mesma, a ideia enquanto ideia, a ideia arrancada da imersão na matéria, por meio duma faculdade também abstrata, ideal, desencarnada, material, que é a inteligência.

O conhecimento intelectual consiste em encontrar o ser no ponto de partida, antes da individuação nas coisas. Como porém o vamos

264

encontrar já individuado, temos de recuar até ao ponto de partida, separando a ideia do ser que a encarna, subindo assim da ideia realizada à ideia de realização, do edifício à planta, da obra de arte que a natureza nos apresenta à arte com que a natureza a cria, dirige e impele para o seu fim.

Houve quem pretendesse negar a distinção entre a inteligência e os sentidos, sob o pretexto de que a ideia, espécie de cópia delineada ou vaga generalização obtida pela sobreposição de imagens sucessivas, não transcendia em nada a sensação. Ainda não mostrámos quanto é ilusória esta objecção. A imagem esquemática de que se fala, existe de facto; é o fantasma da imaginação de que vamos já tratar; notamo-lo perfeitamente em nós; mas podemos notar também que, nesse fantasma, vemos ainda outra coisa diferente dele. A ideia duma relação matemática, ou duma definição, ou duma característica do ser, ou até mesmo a ideia duma negação ou privação cujo objecto não existe na realidade das coisas, ou ainda a ideia duma ideia quando o pensamento se volta sobre si mesmo, tudo isso, embora nos sirvamos sempre de fantasmas, é de si estranho aos fantasmas. Porque na prática assim procedemos, é que as nossas ideias gerais se manifestam em qualquer hipótese, verdadeiramente gerais, ou melhor, universais, com uma infinidade de aplicações próprias, em oposição ao concreto que só tem uma. O esquema imaginativo é caracterizado por uma generalidade imprecisa, e a ideia por uma universalidade precisa; o esquema imaginativo está sujeito ao tempo e à mudança; sob a mesma ideia, não se conserva idêntico em dois instantes diversos; a ideia, essa não aparece sempre como necessária e intemporal, embora seja idea dum

265

objeto mutável. De facto, o esquema imaginativo considerado sozinho, em si mesmo, seria apenas uma sensação de categoria inferior que não exprimiria nada de especial, nem concreto nem abstrato, e que ficaria sempre muito longe da viva intuição sensível, sem nunca suspeitar sequer da inteligência.

Ora se isto é certo, não haverá direito de negar ao sujeito do pensamento ou seja, à inteligência, as vantagens que daí lhe advêem. As faculdades classificam-se pelos atos e estes pelos objetos. Ora, como a inteligência encontra no sensível o objeto duma intuição que ultrapassa esse sensível; como é capaz de ler na essência *(inteligência, intus-legere),* é forçoso supô-la como a essência, na ordem do universal, do intemporal e do necessário; e, por conseguinte, ao menos negativamente, abstrair dum meio, seja externo seja interno, que dependa do movimento, da particularidade temporal e espacial, da contingência. Se eu me torno imaterial, é porque, sob este aspecto, sou imaterial em potência; "Porque a alma conhece as naturezas universais das coisas, afirma Santo Tomás, é que compreende que a forma, segundo a qual conhece, é imaterial; caso contrário, estaria individuada e não nos levaria ao conhecimento do universal. E depois, visto a forma inteligível ser imaterial, chega-se ao conhecimento de que a inteligência, a que aquela forma pertence, é uma coisa *(res quaedam)* independente da matéria" (Q. X, De veritate, a. 8).

Precisando bem as coisas, podemos distinguir aqui quatro termos no mesmo processo: objeto, acto, faculdade e ser. A mudança cognoscitiva reúne todos estes termos fazendo com que não pertençam a mundos diferentes, a ordens díspares da realidade. Se o *objeto* é imaterial, só imaterial-

266

mente se poderá atingir, e temos o *acto,* se este é imaterial, só uma potência imaterial o poderá exercer: é a *faculdade;* finalmente a faculdade e o seu sujeito imediato nunca podem ser heterogéneos; todavia, ainda se não vê a imaterialidade duma potência, do seu acto e do termo deste acto, que procedem dum ser inteiramente material. Sê-lo-á talvez sob certos aspectos; mas é certamente imaterial como sujeito daquela potência, como agente deste acto e beneficiário deste objeto. Dá-se uma evolução especial *(sui generis)* que não pode produzir-se em duas trajectórias; se o processo é uno, aos diversos termos em que a análise o dividiu, deve convir a mesma característica.

E assim, chegamos à singularidade duma potência pertencente a uma alma que é acto do corpo, sem esta potência ser acto do corpo. Devemos conceber uma emergência de acto, em força da qual a alma ultrapassa as condições materiais em que se apoia. Colocada nos confins de dois mundos, a alma participa de ambos, sob todos os aspectos; e no conhecimento, como em tudo o mais, toma da matéria e do espírito as características do homem.

A ALMA INCOGNOSCÍVEL EM SI MESMA

Já se terá advertido que Santo Tomás, para designar a alma, emprega uma expressão muito indeterminada: *res quaedam,* uma coisa. Não é sem motivo. A conclusão obtida para a natureza da alma intelectual é puramente negativa. A inteligência está num plano superior e para além da matéria; e é a única coisa que se pode afirmar.

267

Esta faculdade, só pelos seus atos a atingimos, como postulado explicativo; em si mesma porém continua incognoscível. A única coisa que por demonstração se conclui é que há em nós, sob o nome de *ideia* ou de *conceito,* uma presença interior dos objetos, em virtude da qual estes nos aparecem como *naturezas,* por conseguinte, despojados das condições que as individualizam, fora portanto do tempo, do número e da matéria. Como fundamento desta presença, que se origina em nós duma mudança, temos de supor um sujeito evolutivo da mesma ordem, que esteja em potência para a ideia, esperando que a impressão do objeto, vinda através dos sentidos, o ponha em acto. Descrevemos assim o fenómeno, por meio dum esquema tirado da ordem sensível, a única em que temos intuições imediatas. A intelecção, descrevemo-la por comparação, com a sensação e com as condições em que esta se dá; e a sensação, descrevemo-la em proporção com a acção e paixão, como, por exemplo, quando dizemos que os objetos movem os sentidos. Com esta diferença apenas, que a acção e paixão da sensação são para nós objecto de intuição: sentimo-nos sentir; ao passo que a acção e paixão intelectuais, só por analogia proporcional se podem considerar como tais. Normalmente não se dá intuição intelectual. Pensar o pensamento, não é voltarmo-nos sobre o nosso objeto próprio, mas subir no sentido das suas condições necessárias e portanto definíveis, como funções, não porém em si mesmas. Dá-se uma coisa parecida ao que afirmámos do conhecimento de Deus; é uma espécie de álgebra; mas na álgebra também há verdade.

268

FASES E CONDIÇÕES DO CONHECIMENTO INTELECTUAL

Visto a inteligência ser uma potência da alma que é forma dum corpo, a intelecção deve ser um acto, unido ao acto do corpo. De facto, é no meio de; fenómenos sensíveis, na sequência e dependência deles que o acto intelectual se produz, sem nunca deles se poder separar. No pensar de Santo Tomás, *nenhum* fenómeno espiritual pode produzir-se em nós, sem ser pelas vias do sensível. Se há no homem algum facto de ordem espiritual, é sem dúvida uma conversão; ora Santo Tomás não hesita em afirmar que "a mudança do vício para a virtude, como da ignorância para a ciência, só *por acidente* atinge a parte espiritual da alma; *de si*, a transmutação dá-se na parte sensitiva"[22].

De que meios dispomos nós para convencer alguém a fazer-lhe mudar, na medida do possível, a orientação da alma? – De sons proferidos pelos lábios, que vão ferir-lhes os ouvidos; de imagens provocadas, ou despertadas neles por estes sons, as quais, em virtude da sua natureza mista, se mudam, *acidentalmente*, em ideias ou desejos novos. Exactamente o mesmo se dá com as mudanças espontâneas que em nós se produzem; no fundo são físicas, alteram o corpo, e só podemos suscitá-las, modificando, por meios que aliás não podemos atingir "o organismo inconsciente e generaalizável onde se acoita a ideia"[23].

É frequente estranhar-se que Espinosa fizesse intervir o corpo na definição das coisas, aparente-

269

mente, mais espirituais; pois Santo Tomás faz o mesmo; só que nele não se dá conta disso; porque nesses casos, fala sempre de *alma,* mas alma que informa e anima, alma, como alma, e não como espírito. Ora nele, como já vimos, é doutrina geral que a alma, assim entendida, inclui na sua definição e funcionamento, o corpo, é *o próprio corpo em acto.*

Agora, que vivemos sob o signo da "ciência" seria justo que se tivesse mais em conta esta consideração capital, aproveitando até a ocasião para enriquecer o vocabulário, introduzindo nova terminologia. É uma das condições do florescimento tomista em psicologia, embora muito poucos o

[22] Q. XXVI *de Veritate,* a. 31, r. 12.
[23] Marcel Proust. *Du coté de Guermantes,* p. 176.

reconheçam. Assim vemo-nos obrigados a usar aqui de termos antigos para expor a metafísica da alma; e para tratar da psicologia experimental, teremos de ir buscá-los ao positivismo e até ao materialismo: era preciso refundir todos estes retalhos de ciência e organizar com eles um sistema.

"A alma humana, escreve Espinosa, é apta para conceber grande número de coisas, e tanto mais apta, quanto mais forem as modalidades que puder tomar o corpo"[24]. Santo Tomás podia, sem hesitação nenhuma, fazer sua esta fórmula, pois ele mesmo afirma que "as diversas disposições dos homens para as obras da alma, dependem da diversidade de disposições do corpo"[25]; "a nobreza de alma segue-se à boa compleição do corpo... donde se conclui que os que têm tacto mais delicado, têm alma mais nobre e espírito mais perspicaz"[26].

270

E a razão já foi dada antes. É que somos parcialmente constituídos de matéria, e esta, em nós como em tudo o mais, é uma redução de intelectualidade, pois consiste numa degradação de ser; ora, como cada qual opera sempre no seu nível, esta degradação circunscreve por isso mesmo o nosso objeto, que fica reduzido à natureza sensível, pois as nossas janelas só dão para este mundo. E por isso, é que para agir espiritualmente temos de esperar que a natureza venha até nós, e se incorpore na unidade do nosso eu; o que se realiza por meio dos sentidos. São eles que nos informam, depois de se informarem a si mesmos; isto é, depois de receberem a matéria e a disporem a seu modo, preparam o pólen para a elaboração do mel.

ELABORAÇÃO DO UNIVERSAL

O trabalho de elaboração, indicado por estas últimas palavras, é indispensável por causa das condições impostas a qualquer mudança natural. Como tudo, na ordem física, está em potência para tudo, em virtude da matéria comum, assim também em razão da inteligibilidade divina participada em comum por todos os seres inteligentes e inteligíveis, a alma pode identificar-se com tudo e tudo pode identificar-se com a alma. Mas tanto num como noutro caso, requerem-se intermediários, e estes são tanto mais numerosos e tanto mais difíceis de reunir, quanto maior é a distância entre os elementos empregados e o resultado que se quer obter. "Ora, como a distância entre o ser inteligível, em nós, e o ser material exterior a nós, é extrema, a forma intelectual não pode entrar em

271

nós dum só lance, mas terá de passar por muitos intermediários[27].

OS SENTIDOS

Destes intermediários temos primeiramente os sentidos, ou seja, uma potência orgânica em que o órgão é para o corpo, o que o sentido propriamente dito é para a alma. E assim como o corpo uma vez afectado afecta a alma, que desde então fica determinada a ser tal e não *outra,* assim o órgão excitado pelo objeto sensível, afecta o sentido, que desde então é o seu *acto* ontológico e não outro. Além disso, o sensível externo só pode agir sobre o órgão, segundo o seu grau de ser, pois age "pela forma": aparecerá, por conseguinte no sentido, ou seja numa das faculdades do homem, um verdadeiro reflexo do objeto; a forma de ser realizada neste objeto será vivida pelo sujeito; e desta maneira o homem viverá o mundo que, sob as espécies da acção exercida e recebida, se lhe torna parcialmente idêntico. Esta reduplicação do universo em nós, apesar das suas diversas formas, designa-a Santo Tomás, pelo termo comum tirado de Aristóteles: "*pkantasmata"* que quer dizer: manifestações interiores, imagens, fantasmas. Não se pense no entanto que se trata apenas de formas visuais, pois os objetos deste mundo podem manifestar-se doutros modos sem ser pela vista, como por sons, pelo cheiro, pelo deslocamento, pelo ritmo; e a nossa reacção orgânica criadora de "*phantasmata",* registrará esta diversidade, tomando portanto todas as formas e

272

afectando não só o cérebro mas todo o corpo, e especialmente os órgãos de preensão e gesticulação que tão importante papel desempenham na vida humana. Diz o P. Jousse que "pensamos com as mãos"; e a razão é porque a maioria das vezes pensamos para agir, de modo que os *phantasmata* são em grande parte resíduos de acção, esboços ou símbolos de acção.

Além dos sentidos externos, para os quais se reserva ordinariamente este nome, aponta Santo Tomás mais quatro faculdades sensitivas internas: o *sentido comum,* a *imaginação,* a *estimativa* (nos animais) ou

[24] Espinosa. *Ética.* A alma, theorema 14.
[25] *De Memoria et Reminiscentia,* lect. 1.
[26] *In II de Anima,* lect. 19.
[27] *Quaest. Disp. de Anima, a. 20.*

intelectiva (no homem) e a *memória:*.

O SENTIDO COMUM

O *sentido comum* é o núcleo da sensibilidade espalhada por todo o ser vivo, "o centro donde provêm todos os sentidos *próprios,* aonde voltam as impressões deles, e onde estas são sintetizadas"[28].

A IMAGINAÇÃO

A imaginação é uma potência diferente, mas conexa com a anterior. Os sentidos próprios e o comum recebem impressões; que a imaginação conserva, associa e combina. Desta primeira elaboração, resulta uma espécie de juízo, ainda inteiramente instintivo e determinado apenas pelas leis da espécie e não pela iniciativa do sujeito. No animal, este instinto é puro de qualquer mistura e deixado a si mesmo; no homem porém, está com-

273

penetrado com a razão, donde lhe vem o nome de *razão particular* ou *cogitativa.* Diz-se razão particular, para notar que o universal, ainda não elaborado, não entra em jogo; que o sujeito passa apenas dum caso particular a um caso semelhante, ou de vários casos particulares a um caso novo, mas da mesma espécie, sem que intervenha um *princípio.*

Daqui nasce a *experiência,* que "consiste na aproximação consciente *(collatio)* dos casos singulares da mesma espécie, conservados na memória"; aproximação de que resulta uma regra empírica de acção, que ainda não é ciência nem arte, mas que no homem é já prenúncio delas. Convém notar que essa experiência não é puramente individual, mas que toma uma forma social. Pela hereditariedade, educação, influência mútua, a criança e o adulto chegam a formas de experiência muito superiores às que um indivíduo poderia atingir; a contribuição dos séculos decorridos permite-lhes agir sabiamente sem sabedoria, engenhosamente sem engenho pessoal, artisticamente sem arte.

MEMÓRIA SENSITIVA

Finalmente, a quarta faculdade mencionada é a *memória sensitiva.* Este adjectivo pode parecer ocioso, porque propriamente não há memória intelectual. A gente lembra-se das idéias, evocando-as de novo; mas o sentimento de que já as possuímos, sentimento essencial à memória, está associado ao da nossa evolução interior, em correlação com os ritmos da natureza.

A memória é o tesoiro das apreciações sensíveis, como a imaginação o é das imagens. E por

274

isso é que a memória se aviva ao contacto com o útil, prejudicial, etc. ... A avaliação do tempo, essa, é neste caso condição de todas as outras, porque sem ela haverá uma imaginação e outra imaginação, uma sensação e outra sensação, mas nunca lembrança. E assim, a memória, além de ser um tesoiro de apreciações sensitivas que dão origem aos juízos instintivos, estende-se às nossas aquisições de toda a ordem, embora as utilize sob uma relação especial, isto é, em função do tempo. É evidente que, apesar desta análise funcional de Santo Tomás, subsiste a impressão de unidade profunda dos fenómenos gerais da vida sensitiva. Imaginação, memória, sentidos próprios e sentido comum, tudo depende duma potência de sensibilidade geral que está para as manifestações da vida sensível, como a potência de assimilação para à a nutrição, crescimento e potência geradora[29]. Por outro, lado Santo Tomás seria o primeiro a concordar que a sua classificação, que está perfeitamente de acordo com os dados do senso comum, é sobretudo um esquema, e que portanto deixa lugar para mais sábias pesquisas. Todavia, partindo daqui, já podemos conceber como é possível ultrapassar este estádio inferior do conhecimento para nos elevarmos ao nível do universal.

O INTELECTO AGENTE

É um facto, que o homem, uma vez de posse da *experiência,* se eleva até à *idea,* isto é, até uma consideração aplicável a todos os casos do mesmo género, e até, por analogia, a casos que ultrapas-

275

[28] *De Potentiis animae,* c. 4.
[29] *De Memoria,* lect. *2.*

sam o género e o transcendem. E nisso está para nós o princípio da ciência e da arte; da arte, se se trata de realizações; da ciência, se se trata de conhecer *o que existe.* Mas, para que esta transformação da experiência seja possível, é preciso supor na alma a potência transformadora. Na alma? *E* porquê na alma? Não se poderia supor que essa atividade, de que somos beneficiários, pertencesse a um mundo superior? — Nas suas primeiras obras, parece que Santo Tomás ainda se deixou tentar um pouco por esta solução. Alguns doutores católicos, escreve ele, afirmaram com bastante probabilidade *(satis probabiliter)* que é Deus quem desempenha em nós o papel de inteligência activa, confirmando o seu parecer com as palavras de São João a respeito do Verbo: "*Ele era a luz que ilumina todo o homem que vem a este mundo".* Todavia, mais adiante ajunta que naturalmente não é crível que na alma se não encontre um princípio imediato e suficiente das próprias operações. Ora dar-se-ia esse caso, se o poder de compreender, em vez de pertencer a cada alma, fosse uma realidade comum, quer fosse Deus, quer uma Inteligência, como pensavam certos filósofos Árabes. Por essa razão, Santo Tomás daí em diante fixa-se claramente na opinião contrária, denominando *intelecto agente* a faculdade que nos permite transformar a experiência sensível em idéias gerais.

Vejamos qual é o lugar preciso que ele ocupa neste sistema.

Qualquer teoria do conhecimento requer sempre uma prévia afinidade entre o sujeito que há de conhecer e o objeto que há de ser conhecido. Portanto, para que a realidade se transforme em *ideia* em nós, é preciso que já seja de alguma ma-

276

neira ideia, como já explicámos atrás (c. II). A realidade é a ideia encarnada na pura receptividade da matéria. Ora, se é produto e realização da ideia, está enriquecida de ideia e poderá suscitá-la de novo num sujeito apto a recebê-la. Isto porém não é evidente; pois que assim encarnada, a idealidade das coisas já não goza das prerrogativas de universalidade e de necessidade que a tornariam objeto de inteligência; caiu no domínio da extensão, do número, do movimento, da contingência. Para tornar a viver no espírito, com as suas características próprias, é preciso que o real, por um meio ou por outro, entre em nós, volte à sua pureza original, se desencarne, e refaça em sentido inverso o caminho que a *individuação* lhe impôs. A individuação, que se efectua pela geração dum ser, é como que uma *atracção* da ideia pela matéria; por conseguinte, para se dar o conhecimento será preciso fazer uma *extracção* ou *abstracção.* E isto não pode operar-se sem um agente apropriado. Todavia, repitamos mais uma vez, não é indispensável, *a priori,* que este agente seja inerente à alma; poderia ser uma inteligência separada, poderia ser Deus; e no fim de tudo tem mesmo de ser Deus, pois Ele é que é a origem primeira da inteligibilidade, como de tudo o mais. É por este motivo que Santo Tomás chama ao intelecto agente "luz emanada de Deus" e diz que Deus é a "causa excelente da nossa ciência". Como porém aqui tratamos somente dos princípios imediatos do conhecimento, pode considerar-se arbitrária e praticamente desprezível a opinião que buscar estes princípios fora da alma. Na alma portanto, além da capacidade passiva de se adaptar às coisas, de receber em si a alma das coisas, requer-se um poder de transformação ideal em virtude do qual a desencarnação do real,

277

começada já nas faculdades sensitivas, se completa no entendimento, tornando possível a assimilação *da forma;* e nisto consiste o acto de inteligência. Ora o intelecto agente satisfaz a esta exigência. E, por outro lado, não se poderá prescindir dele, sem recorrer às idéias inatas, como a preformações intelectuais que tornariam inútil a experiência. Se porém só admitimos como origem das idéias a realidade exterior em que se manifesta a ideia, mas que não é propriamente ideia existente *(ipsa forma non est, sed compositum per formam)* tem de se buscar esta existência; e como o sujeito dela deve ser o entendimento, visto que o objeto é a própria realidade, é forçoso que uma atividade espiritual presida à síntese *sujeito-objecto,* em que consiste o conhecimento.

Por conseguinte, no facto do conhecimento, um tríplice concurso intervém: o do intelecto *possível,* em que será recebida idealmente a impressão das imagens que representam a realidade exterior; o do intelecto *agente* que extrairá destas imagens a idealidade de que estão enriquecidas; e o das próprias imagens que por se imprimirem na inteligência, asseguram a objectividade do conhecimento: Potência-activa de idealização, potência passiva de recepção da ideia, potência especificativa da qual a idealidade dada e recebida tirará a forma: tais as condições necessárias para o conhecimento.

Mas convém desde já advertir que estes três elementos não são três coisas subsistentes. São *coisas* só no sentido mais lato do termo *(res quaedam);* não porém *sujeitos.* Os termos intelecto agente, intelecto paciente e imagens, tomados como sujeitos, dariam aso a ilusões; é preciso não esquecer que a linguagem é sempre antropomórfica.

278

Não há dois entendimentos à maneira de duas almas; e as imagens também não são mais que modificações do sujeito dotado de inteligência. No entanto, uma coisa é o sujeito enquanto dotado de inteligência e outra o sujeito modificável por imagens. E uma coisa é o entendimento em potência da inteligibilidade, outra o

entendimento enquanto está em acto. O que afirmamos é que a alma intelectual, no seu agir imanente, tem o poder de comunicar às imagens sensíveis uma eficácia de ordem transcendente àquela a que ela própria pertence. E como ao mesmo tempo é dotada duma potência passiva, segue-se que sofre a influência das imagens e concebe os objetos que estas lhe representam. Esta potência de especificação passiva é que dá fundamento para chamar à faculdade de conhecer *intelecto paciente;* e a potência activa de super-elevação ontológica de que beneficiam as imagens, dá fundamento ao nome de *intelecto agente.* "Um exemplo muito frisante seria o da vista que fosse diáfana e passiva sob a acção das cores, e que ao mesmo tempo projectasse luz de modo a manifestar as cores e torná-las visíveis em acto; como sucede com os animais que vêem de noite, por os seus olhos terem uma luminosidade capaz de iluminar para eles os objetos"[30].

Por estas explicações parece ser bem verdade o que afirmam os sensistas: que o conhecimento intelectual é a sensação transformada; sim, mas transformada totalmente, muito ao contrário do que eles pensam. E paralelamente diremos que a sensação é uma alteração físico-química transformada, cuja transformação é também total. São ordens diversas; e portanto para passar de uma à ou-

279

tra requer-se um poder que eleve uma delas ao nível da outra. Este poder, será no caso da sensação, a atividade dos sentidos, potência *animada;* no da intelecção, a atividade do intelecto, potência duma ordem superior à vida física.

MEMÓRIA INTELECTUAL

È questão que tem sua importância, o saber se as idéias extraídas da experiência sensível interna, dos *fantasmas,* se conservam no entendimento ou se apenas reaparecem nele, quando se reproduzem as condições cerebrais que as originaram. Na opinião de Santo Tomás, a resposta era de consequências graves; porque se a ideia se não conserva em si mesma, se o que permanece é a mera capacidade de reviver quando se der nova iluminação dos *phantasmata,* que será dos nossos pensamentos e da recordação deles, quando a alma, separada do corpo, já não tiver à sua disposição recurso algum cerebral, nem experiência dum mundo que se extinguiu?

É certo, como adiante diremos, que a alma adquirirá então uma nova experiência, superior à primeira; mas o superior não supre inteiramente o inferior; estamos de tal maneira ligados aos nossos pensamentos que, se desaparecessem, deveriam ser substituídos por um equivalente estranho, de valor infinitamente mais elevado que o deles. E enfim, a doutrina da alma exige ser completada numa matéria que se apresente necessariamente ao espírito.

No comentário às *Sentenças* (IV, dist. L, q. I, a. 3) Santo Tomás toma neste ponto uma atitude bastante dúbia. Mais tarde a sua opinião torna-se

280

mais firme embora certas expressões e, segundo se diz, certos incidentes da vida manifestem ainda uns restos de dúvida. A razão para afirmar que as idéias se conservam na inteligência é que, se uma potência espiritual é capaz de receber uma nova conformação, uma caracterização, deve também ser capaz de a conservar; e além disso não é nada provável *(non videtur probabile)* que a mudança espiritual, com o nome de *ideia,* venha a acabar num produto ontológico menos estável do que as imagens materiais. Estas conservam-se no meio do fluxo incessante de que é sede o órgão animado: *a fortiori* deve conservar-se a forma adquirida pela evolução do conhecimento, em iguais circunstâncias, para requerer para o seu exercício as condições orgânicas universalmente; reconhecidas como necessárias.

Não esqueçamos que conhecer é *ser,* isto é, ser outro por uma adição de *acto;* o acto do conhecido que se insere na actualidade anterior do sujeito. Ora, entre a pura potência para ser outro, e a posse actual deste enriquecimento, que é um *acto segundo,* há lugar para o acto *primeiro,* que é a ideia *adquirida,* mas ainda não *vivida;* estado dum ser formado inconscientemente à imagem de outro *(informatus)* e prestes a tomar consciência disso, desde que se realizem as condições exigidas para o conhecimento actual. Parece portanto *(videtur)* que qualquer ideia adquirida se conserva no tesoiro da alma, indefinidamente, pois aqui, no domínio do imaterial, o fluxo das mudanças materiais não poderá atingi-la. E assim todo o enriquecimento de idéias vale também para a outra vida onde todavia será relativa a sua utilidade.

Não é porém isto, como já dissemos, o que se chama propriamente memória. Esta diz sempre

281

relação ao passado como passado. E assim, pensar uma coisa sem incluir nesse acto esta condição de distância temporal, ainda que se pensasse pela segunda ou terceira vez, não seria lembrar-se. Ora o tempo é a numeração do movimento que é uma condição das coisas materiais. Como a ideia diz relação apenas ao

[30] II *Contra Gent.,* c. LXXVI.

universal, portanto ao imaterial e ao imóvel, não inclui em si nenhuma condição de tempo, e por conseguinte pode representar *o que é passado,* mas não *o passado* na sua forma própria; na sensibilidade é que o passado como passado, deixa marcados os seus vestígios; o nosso corpo é que é a potência em que se registra o passado. Reencontramos o que já passou, mas que ainda nos atinge, por um movimento de regressão a que Santo Tomás dá o nome de *reminiscência* (acto de se relembrar). Ora nesse acto intervém o contínuo, logo também a matéria.

Por consequência, na alma separada do corpo as idéias abstractas que nela permanecem, se de facto permanecem, não lhe são certamente inúteis; constituem uma disposição especial que condiciona o uso das idéias vindas de mais alto, determina a sua generalidade a certos objetos, fazendo assim que a alma torne a pensar o que outrora pensou, com consciência de que o pensa. E isto, de algum modo, é de facto lembrar-se. Mas em todo o rigor e segundo a terminologia filosófica ordinária, continua verdadeira a afirmação de Aristóteles: dissolvido o corpo, já a alma se não pode recordar de nada[31]. Em suma, falando, com toda a propriedade, não há memória intelectual.

282

C. - ORIGEM DA ALMA HUMANA

Não queremos continuar aqui o estudo do funcionamento intelectual para formação do *verbo mental* e do *juízo,* nem da elaboração da *verdade* ou desvio para o *erro,* nem do processo chamado *demonstração,* a partir dos *princípios.* Todas estas questões, já estudadas noutra parte[32]*,* levar-nos-iam muito além dos limites que nos propusemos. O mesmo se diga da vontade, derivada da inteligência, cuja análise já largamente fizemos[33]. Convém no entanto realçar brevemente as consequências do que precede no que respeita à origem da alma intelectual e seu fim.

O modo de começar a existir corresponde ao modo de ser, pois o ser é o termo da mudança; e esta deve desenvolver-se sempre no mesmo plano. Se a alma fosse apenas *uma forma* ordinária, isto é, *acto* do corpo, se agisse apenas pela acção do composto e portanto se manifestasse unicamente pela existência do composto, não haveria razão para supor um devir próprio dela; pois o devir do composto, resultado duma transmutação material, servir-lhe-ia de razão suficiente. Já vimos porém que o acto intelectual ultrapassa a matéria, e daí já devíamos ter concluído que o ser do sujeito dotado de tal função é proporcionalmente independente da matéria. A pura transmutação material não pode portanto explicá-lo, e como só esta se verifica na *geração física,* que é apenas transmutação duma matéria que se reveste de nova forma, é forçoso concluir que a alma é não-gerada do mesmo modo que indestrutível.

283

Por outro lado, a alma não existiu sempre, visto que a sua existência natural é ser no corpo, e este começa. As opiniões platónicas, maniqueias e averroístas a este respeito só seriam defensáveis noutra filosofia já suficientemente refutada atrás. Restanos apenas a solução de um começo absoluto, que é o caso de qualquer coisa que existe não sendo antes absolutamente nada, nem em si nem em causas próprias. E como a ideia de começo, como aliás a ideia de ser imperfeito e limitado, como é a alma, repugna ao absoluto no sentido de independente e não causado, é forçoso exigir para causa própria da alma, o único verdadeiro absoluto, que é sempre causa suprema do ser, e que neste caso será também causa imediata. Exprimindo-nos numa imagem, diríamos que a alma criada por Deus, é por ele *infundida* no corpo; que ela lhe vem de fora, e entra como por *uma porta,* θυραθν, como dizia Aristóteles.

A ALMA E A GERAÇÃO

Das considerações seguintes deduziremos, então, como se deve representar o processo da geração humana. É já sabido que a energia organizadora do *sémen* ou do óvulo humano, não é uma alma, mas uma virtualidade formativa, originada pelas disposições materiais que, em relação aos progenitores, desempenham a função de instrumento. Deste modo ficam já de parte duas opiniões falsas: a que pretendesse ser a nova alma a que organiza o corpo desde o começo; e a que atribui à alma materna o desenvolvimento manifestado pela vida embrionária.

Esta última suposição não é defensável pois

284

[31] Aristóteles. Tratado da Alma. *Ediç. de Berlim.* A. 408.ª, 26.
[32] *Saint Thomas d'Aquin, t. II, c. IV.*
[33] *Ibid. c. II.*

a energia que desenvolve o embrião não lhe pode ser extrínseca, embora lhe seja, como neste caso, conjunta. Vê-se claramente que o novo ser assimila para seu próprio interesse e segundo a sua própria lei, e não para interesse do ser materno ou sujeito à lei deste. E tanto assim, que depois de pouco tempo adquire sensação, e sendo esta uma operação imanente, eminentemente subjectiva, não poderia estar dividida por dois sujeitos dos quais um seria agente e outro sede.

A outra suposição que à primeira vista se defende melhor, não é todavia mais aceitável. Afirmar que a alma está no *sémen,* no óvulo, ou mesmo no embrião que ainda não atingiu a sua organização essencial, é esquecer que a alma humana não é simples espírito mas *acto do corpo orgânico.* Excede-o em poder, é certo; mas apoia-se nele como em suporte ontológico natural; vem como para acudir a seu chamamento, como acabamento do processo da geração, embora este acabamento seja em parte heterogéneo. A alma é uma necessidade do corpo, um desejo do corpo, como qualquer forma é uma necessidade e um desejo da matéria com a ânsia da ascensão, nesta criação que "gera com dores e gemidos"; por conseguinte, só nela pode naturalmente brotar e nela, só no estado de matéria ultimamente disposta para o seu acto, ou seja dotada de tudo o que é essencial numa organização humana. Antes da organização essencial, o corpo não é susceptível de alma, porque nesse inicio ainda não é corpo e porque nos estádios ulteriores não é um corpo proporcionado a *esta* alma, como um combustível meio quente não é proporcionado à chama.

Pode dizer-se que a alma animante está para o corpo como a vista para o olho. Ora como a

285

faculdade de ver não pode existir antes do olho, assim a alma animante não pode existir antes do corpo, nem a alma propriamente humana (que é naturalmente animante) antes do corpo propriamente humano, isto é, o corpo organizado de modo a poder manter a vida humana.

QUANDO SE DÁ A ANIMAÇÃO?

Quando se dá? A resposta pertence à ciência positiva e esta tem progredido pouco neste ponto. Admite-se geralmente que é a partir do sexto mês que a *camada* cerebral, órgão das funções superiores do homem, atinge a constituição definitiva e permite reconhecer as cinco *camadas* fundamentais que se encontram no adulto: camada exterior ou das pequenas células piramidais; camada média das grandes células piramidais; camada interior das células polimórficas, repoisando tudo sobre uma massa branca fibrosa e sobre o epitélio do epêndimo. O conjunto do sistema nervoso central compõe-se dos centros psíquicos superiores, centros motores e sensitivos e centros reflexos. Estes últimos, comuns a todos os animais, são os que aparecem primeiro; o seu desenvolvimento parece ser uma constante. Os centros motores e sensitivos estão num plano médio, tanto na diferenciação como na duração do desenvolvimento. Enfim, o psiquismo superior próprio do homem só mais tarde perfeitamente se manifesta, pois só pelos sete ou oito anos aparece o conjunto completo de fibras cerebrais, embora as essenciais já no sexto mês se divisem, e se descubram com toda a nitidez no oitavo.

Uma vez mais, grande incerteza reina neste

286

ponto, o que justifica a prática da Igreja na questão do baptismo; vai-se pelo mais seguro. Mas filosoficamente, pôr uma alma num embrião ainda informe *(informis)* ou pior ainda, no ovo ou no *sémen,* seria para Santo Tomás evidente heresia metafísica. "Não se põe nas flautas a arte de edificar" ...

AS ALMAS SUCESSIVAS

Temos portanto de concluir que a virtualidade formativa do *sémen,* do óvulo e do embrião inicial é uma virtualidade da alma humana; virtualidade enquanto efeito e instrumento dos progenitores humanos que operam segundo a lei da espécie, que lhes é determinada pela alma; e também enquanto tende naturalmente a provocar o aparecimento duma alma, embora por si mesma e sozinha não possa fazê-la surgir; objectivamente porém, actualmente, não existe ali alma humana. Há de chegar-se a esse ponto por vários passos, de modo que na evolução embrionária, todos os reinos e todo o plano da natureza se vá verificando gradualmente. O embrião tem primeiramente vida vegetativa, como a planta, e por conseguinte como ela se alimenta e cresce. Nisto segue Santo Tomás o modo de ver de Aristóteles[34], concebendo no entanto, é claro, a planta de que fala, como planta humana; é uma vegetação orientada para a vida completa do homem e por conseguinte, caracterizada como os fatos da hereditariedade com evidência o exigem. Depois, com o progresso da diferenciação, o embrião desperta para a sensação que abrirá o caminho à intelecção a qual

[34] Aristóteles. *A geração dos animais*, II, III.

287

advirá quando o seu princípio próprio encontrar matéria apta e suporte proporcionado às suas faculdades. Todavia embora estas diversas funções, tanto as primeiras como a última, sejam todas imanentes, cada uma delas requer um princípio funcional e portanto um princípio ontológico apropriado. Deve, por isso, afirmar-se que na natureza em que actua a virtualidade geradora, aparece primeiro uma alma vegetativa, depois, uma alma superior simultaneamente vegetativa e sensitiva, e finalmente, depois de acabado o desenvolvimento quanto ao essencial, uma alma simultaneamente vegetativa, sensitiva e racional. Tal a conclusão de Santo Tomás em conformidade perfeita com a sua filosofia geral.

Devemos no entanto acrescentar que esta conclusão poderia alterar-se no caso em que, por imposição de fatos mais certos que os aduzidos até hoje, se adoptasse a hipótese transformista. Já advertimos que a filosofia de Santo Tomás se lhe não opõe. Ora, admitir o transformismo, sobretudo o que se realizaria por lentas modificações que alterariam pouco a pouco o tipo específico até fazer aparecer um ser novo, é banir, na análise do devir, a distinção entre as formas *acidentais dispositivas,* que evoluem continuamente, e a forma *substancial* que lhes sucede. Neste caso, em lugar de uma sucessão de almas provisórias, preparadas por uma evolução anterior e originadas num momento, haveria antes uma evolução contínua, uma incessante mudança de forma, que provocaria durante certo período reacções vegetativas, depois reacções sensitivas que, por sua vez, prepararíam — mas somente prepararíam — reacções intelectivas. Era como se disséssemos que para passar de 1 a 3,

288

se tinha de percorrer uma dupla escala de iguais fracções e que nesse percurso se encontraria o 2.

E isto pode muito bem dar-se, como explica Santo Tomás: "As formas dizem-se invariáveis porque em si não podem ser sujeito de variação; estão porém sujeitas a variar, no sentido de que o sujeito varia em, relação a elas (*secundum eas*). Deste modo, é evidente que as formas mudam quanto à realidade do seu ser *(secundum quod sunt);* uma vez que não são *seres* como sujeitos existentes, mas só enquanto, segundo e mediante elas,existe alguma coisa"[35]. E assim se o sujeito, que neste caso é o embrião humano, evolui continuamente, podemos imaginá-lo continuamente sob uma forma nova, dotado de uma *alma* nova, que embora não seja a *ideia directriz* da organização, visto ser provisória, participa todavia dela, como no trabalho de invenção os sucessivos antecedentes participam da ideia que o regeu.

Em todo o caso, uma vez que a última alma, a definitiva, que é alma racional, não tem unicamente a função de *animar* o corpo, pois não é meramente *acto* do corpo, não é puramente *forma* do corpo, como o provam as suas funções transcendentes, não podemos fazê-la descer imediatamente *(de plano)* ao nível dum trabalho de organização material. Requer-se uma colaboração extrínseca, uma acção participada do mundo inteligível; é preciso uma descida de ideal, uma vez que da matéria seria impossível subir até à ideia.

E nisto não há milagre nenhum. Pois a *natureza naturante* inclui a Deus, o qual está "conglutinado com as suas obras" como diz Santo Agostinho. Portanto, o que Ele faz ordinariamente, segundo o

289

plano da natureza, não é milagre. É todavia uma criação, enquanto participação do Ser primeiro, a título de começo absoluto sem relação de continuidade causal, a não ser preparatória, com as condições materiais precedentes.

A ALMA E A HIPÓTESE EVOLUCIONISTA

Pode ainda notar-se utilmente que, se no campo da ciência experimental, estivesse verificada a hipótese evolucionista e se se julgasse conveniente, ainda sob o aspecto experimental, aplicá-la ao aparecimento do homem na terra, no decorrer dos séculos geológicos, Santo Tomás, como filósofo, não teria dificuldade em se lhe adaptar. Partindo deste dado, de facto muito duvidoso, mas sedutor e defensável, que as fases embriogénicas são a réplica em miniatura das fases da vida universal, Santo Tomás aplicaria à formação da humanidade, no seu primeiro casal, o que dissemos do ser humano e da sua alma. O organismo adâmico seria, nessa hipótese, a obra secular da vida lentamente elaborada sobre a terra. A alma racional apareceria a seu tempo, sem nada de teatral, sem nenhuma intervenção notável, numa palavra, naturalmente, mas tomando aqui por natureza, aquela *natureza naturante* integral que implica a Deus; e nesse caso só a Ele se atribuiria o aparecimento da alma. E assim também isso não seria milagre, embora fosse de facto uma criação; as lições da Bíblia, tiradas as exterioridades de

290

imaginação, conservariam, assim, tanto filosófica como religiosamente todo o seu valor[36].

[35] II. q. IX, a. 2, ad. 3.

[36] Consultar, sobre esta questão, a obra do A.: *Les Sources de la Croyance en Dieu,* c IV. Deus e as origens da vida

D. — SOBREVIVÊNCIA DA ALMA.

Resta o problema da sobrevivência da alma que, uma vez admitida com Santo Tomás, contra todas as formas de Platonismo, a doutrina do *composto humano,* se põe ainda em termos bastante delicados.

Não podemos morrer completamente; as *idéias* cativas divinas, são como reféns contra a brutalidade da morte. A alma, por ser imaterial, não poderá sofrer a divisão a que está sujeito o corpo, nem a dissociação em seus elementos, nem a destruição. Como poderíamos, por conseguinte, perecer com a imortalidade dentro de nós?

É verdade; mas precisamente esta fórmula dá origem a uma dúvida. Se em nós há imortalidade, é sinal de que em nós nem tudo pode morrer; mas não de que não morreremos. O homem é composto de corpo e alma; portanto, destruído o corpo, deixa de existir o homem; e já nem sequer o nome de homem se lhe pode dar, como adverte engenhosamente Santo Tomás. Afirmar a sobrevivência do homem, seria regressar ao idealismo de Platão, e admitir que a alma intelectual, constitui só por si o homem, em vez de o conceber como uma emergência num ser entregue parcialmente ao fluxo da matéria.

291

A esta dificuldade responde a fé com a doutrina da ressurreição da carne, doutrina inteiramente natural, dado que o estado natural da alma é existir na carne; a filosofia porém não possui este recurso; verifica que o homem morre e não pode dizer que revivera; deve contentar-se com afirmar que nele não morre tudo, ajuntando que visto a alma ser em nós a parte principal e o principal se tomar vulgarmente pelo todo, se pode sob este aspecto afirmar, com aproximação, que *nós* somos imortais. E isto já não será seguir a Platão, que falava com rigor, e concebia a união do espírito com a matéria, apenas sob forma acidental.

Dificuldade, porém, mais grave, é a seguinte. Para que serve à alma, depois da morte, conservar o ser, se perde as suas funções? Pois nenhuma função parece possível fora do corpo, ou melhor, fora dum estado excelente do corpo. A enfermidade atinge a inteligência, podendo mesmo chegar a suprimir-lhe inteiramente o exercício, ao impedir as condições orgânicas de que dependem os sentidos, a imaginação, a memória, suporte da inteligência.

A resposta é um pouco embaraçosa; tem de sê-lo, e os adversários medievais de Santo Tomás tinham, neste ponto, óptima oportunidade para lhe censurar o seu aristotelismo.

Se o sujeito pensante não é pensante em acto, senão sob a condição de imagens interiores; se as imagens supõem o organismo e o organismo o meio cósmico, como é que, dissolvido o organismo e não comunicando a alma mais com o meio por este intermediário, como poderá esta operar, mesmo para tomar consciência de si própria? "Existir, é sentir o seu corpo", escreve Maine de Biran. Se a alma não sente mais o próprio corpo, também não

292

poderá saber de modo algum que existe. O sono sem sonhos, será portanto a realidade da morte? Mas nesse caso, sem falar no que há de confrangedor numa tal suposição, como imaginar, dentro do plano da natureza, esta sobrevivência inconsciente e inerte? Não ser para si nem para outrem, será de facto existir ainda?

Daí a supor que, mesmo nesta vida, o intelecto separado da matéria não é inteiramente pessoal; que é uma influência comum; que esta luz, provisória para cada um de nós, ilumina durante algum tempo, e depois abandona e deixa cair na noite estas migalhas de humanidade, estes efémeros que nós somos, não havia mais que um passo. Averróis franqueou-o, pretendendo apoiar-se em Aristóteles. Quem sabe?... Contudo, os comentários de Santo Tomás sobre o *Tratado da Alma* subsistem do mesmo modo que o admirável estudo da *Unidade do Intelecto, contra os Averroístas.* Não se compreende menos a dificuldade, sob o ponto de vista positivo, em afirmar uma sobrevivência que se vê ser totalmente indescritível, a partir dos dados da psicologia terrestre.

Contudo, o caso não é tão desesperado como parece. Encontramos certa ajuda nesta verificação: que o papel actual do intelecto passivo, isto é, a sua receptividade ideal sob a invasão do mundo sensível, portador de ideal, não esgota a sua potência. É um receptáculo de idéias; importa pouco à sua natureza, que estas idéias lhe venham do sensível. É esta a sua condição actual, mas não condição necessária. Uma vez que a sua natuteza *separada* (quer dizer, independente da matéria) o torna inacessível à morte, e a sua natureza receptiva sem limitação modal, faz possível a sua *informação* ou determinação cognoscitiva debaixo

293

doutras condições — a imortalidade consciente e activa nos seus elementos.

Demais, a alma, ideia real, é, como sabemos, ela mesma um inteligível. Se ela não tem nesta vida a

humana. Advirta-se que não tratamos aqui da questão exegética em que poderiam intervir novas exigências.

intuição de si mesma, é, sem dúvida, porque a sua união ao corpo a orienta para os objetos do corpo, a circunscreve aos meios do corpo. Separada, colocada de novo no puro contacto de si mesma, porque não desempenharia ela o seu papel de inteligível inteligente e, por esse meio, conhecendo-se, não estenderia ela o seu conhecimento a tudo quanto diz respeito à própria natureza, tocando o ser e as causas do ser? Isto pode ir longe, sem qualquer auxílio exterior. De resto, universalmente receptiva, pode receber do alto o que não recebe de baixo; do espírito o que não recebe da matéria. Psicologicamente pode-o; se moralmente o *deve,* tudo irá bem; o homem com suas aspirações, o moralista preocupado com os seus postulados, o cristão dominado pela sua fé, podem satisfazer-se.

A resposta de Santo Tomás é, portanto, esta. As funções que dependem do corpo perecem: tais os sentidos, a imaginação, a experiência sensível, a memória propriamente dita, as paixões; mas as funções racionais não perecem nunca. Unicamente mudam o ponto de apoio. "O agir é da natureza do ser. Actualmente, a alma, ainda que transcendente ao corpo e independente dele no seu ser, tem o próprio ser ligado ao corpo, como a um suporte, e ao sujeito que a recebe. Consequentemente, a sua própria operação, que é a operação intelectual, embora não dependa do corpo, no sentido em que ela se exerceria por um órgão corporal, não deixa de encontrar no corpo o seu objeto, que é a imagem mental *(phantasma),* de tal sorte que, enquanto

294

estiver no corpo, a alma não pode pensar sem imagem, e não se pode lembrar senão por um novo apelo à imagem, por meio da *cogitativa* e da *memória sensível.* Daqui se segue que, devido a este modo de funcionamento, o poder de pensar e de se lembrar não pode sobreviver à destruição do corpo. Mas o ser da alma separada, a ela somente pertence, independentemente do corpo; por conseguinte, se a operação é da natureza do ser, a operação própria da alma, isto é, o pensamento, não se exercerá sobre objetos que tenham a sua existência em órgãos corporais, como as imagens mentais; mas a alma pensará por ela mesma, como sucede às substâncias totalmente separadas dos corpos, e destas substâncias superiores poderá receber mais do que agora a influência, a fim de pensar mais perfeitamente"[37].

Como se deduz destes textos, Santo Tomás refere-se, para interpretar a sobrevivência, a uma faculdade de intuição que a alma possui desde agora, mas que está ligada por uma espécie de fascinação corporal, de obsessão pela matéria conjunta. Esta faculdade está em nós, dirá Lachelier, "como a faculdade respiratória durante a vida intra-uterina". Chegado o nascimento imortal, este poder manifestar-se-á como a criança recém-nascida respira num grito.

Há, porém, em tudo isto, uma dificuldade. Se a alma pode desta maneira agir por si mesma e fora do corpo, podemos perguntar por que motivo foi ela unida a um corpo e se isto é realmente. "para seu bem", como o declara Santo Tomás contra Origenistas e Maniqueus que viam nisso uma decadência e um castigo. Santo Tomás responderia: a

295

alma pode agir sem o corpo, mas o corpo não é para o seu exercício uma coisa inútil. Situada no degrau mais inferior das inteligências, ela não poderia, reduzida a si mesma, participar da verdade mais do que em pequena escala. O corpo é para ela fonte de informação, graças às janelas dos sentidos, abertas sobre o mundo. Dissolvido o corpo, a alma volta a si mesma, e por este titulo só adquire pouco; mas o mundo superior, de que ela não tinha nesta vida mais que reflexos, entrega-se-lhe em abundância; ela beneficia duma descida de inteligível, em vez da ascensão exclusiva das formas a partir da matéria: Luz directa que sucede à filtração laboriosa da abstracção. "A alma humana está nos confins de dois mundos, no horizonte do tempo e da eternidade: quando ela se retira do inferior, aproxima-se do supremo, e, completamente separada do corpo, será plenamente semelhante às substâncias separadas, recebendo delas a verdade com maior abundância"[38].

Em poucas palavras, a alma, ao desabrochar no corpo, é degradada na sua substância espiritual; depois da separação pela morte é reconstituída e engrandecida na sua mesma espiritualidade, graças a uma colaboração superior. A posse do nosso corpo dá-nos os direitos e vantagens dum espectador do mundo e dum cidadão ativo da natureza; perdido o corpo, não perdemos mais que o nosso lugar nesta escola de príncipes; em contrapartida, abre-se-nos o reino definitivo, e o palácio paternal tem mais claridades que o nosso albergue provisório. O corpo alimenta o espírito, mas como o carcereiro alimenta o prisioneiro na cela; fornece-lhe o sensível e encarcera-o no sensível;

296

consola e perpetua ao mesmo tempo a sua detenção. O caminho do progresso decisivo, para nós, não é em direcção ao cosmos, mas para o nosso interior, ligado ao seu Princípio, posto ao nível deste mundo do

[37] Summa contra Gent. I. II, cap. LXXXI.
[38] *Ibid*.

espírito, em comparação do qual o mundo da matéria não é mais que o reino das sombras.

Lembremo-nos que a matéria é um precipitado do espírito, um desfalecimento, um fumo de espírito; uma vez unidos ao mundo espiritual, os objetos de que actualmente vivemos não nos parecerão mais do que simples sombras. Sombras repletas de reflexos, que são as *formas* originadas do Espírito criador; mas em todo o caso, sombras. E o nosso mesmo corpo não será mais do que uma sombra, destinada a receber mais tarde, ao reviver, a luz do espírito.

Vê-se, como segundo o pensamento de Santo Tomás, se reparte para nós o conhecimento, através dos domínios que devemos sucessivamente habitar. Na terra, tudo tiramos da experiência, isto é, da penetração do mundo em nós, da invasão das formas encarnadas que a abstracção intelectual desencarna. Mas desde agora, operando por esta forma, comungamos com o mundo do espírito. A fonte da luz das coisas está no alto; a forma é "divina"; através da natureza comunicamos, sem o saber, com a Fonte ideal; a "visão em Deus", neste sentido, é uma verdade: nós não podemos haurir a verdade senão em Deus, no Qual reside; duma maneira ou doutra, é preciso que Deus se misture ao pensamento, e que a nossa ciência, a nossa arte, ou qualquer outra coisa que implique inteligibilidade, seja uma colaboração divina. As nossas idéias vêm do alto, ao mesmo tempo que vêm de baixo, como a imagem do sol,

297

no mar, vem realmente do sol, ao mesmo tempo que vem do mar. O nosso pensamento é um reflexo ideal, como os seres são um reflexo real, dum absoluto ao mesmo tempo ideal e real.

Mas então, noutras condições, franqueadas as barreiras deste mundo, o Absoluto e seus sucedâneos superiores podem reflectir-se em nós, sem o intermediário do real que nos rodeia. O mundo inteligível, de que a alma, rotas as cadeias, fará parte, alimentará o pensamento, restituindo-lhe superabundantemente o que ela parecia ter perdido. Em vez de contemplar as idéias por um reflexo, recebê-las-emos da sua fonte e contemplá-las-emos em nós, connosco mesmos na nossa essência inteligível. Deus, os Anjos, e nós, transparentes a nós mesmos; mas Deus em tudo e em todos: tais serão os nossos recursos[39].

VIII

ATIVIDADE MORAL

A. *Os fundamentos da doutrina.* — CARÁCTER METAFÍSICO DESSES FUNDAMENTOS.
B. *A Beatitude.* — EM QUE CONSISTE NA SUA FORMA E NA SUA MATÉRIA. — TOMISMO E ARISTOTEL1SMO.
C. *Os atos humanos meio da Beatitude.* — POR QUE VIA ESSES MEIOS ATINGEM O FIM. — NOVO CONTACTO COM ARISTÓTELES.
D. *O Prazer e o Bem.* — SUAS VERDADEIRAS RELAÇÕES; SEU PAPEL NA BEATITUDE. — O PRAZER É UM BEM. — O PRAZER NÃO É O PRIMEIRO BEM. — CONCLUSÕES.
E. *Obrigação e Sanção.* — COMO É QUE A MORAL TOMISTA É EM CERTO SENTIDO UMA MORAL SEM OBRIGAÇÃO NEM SANÇÃO. — NATUREZA DA LEI MORAL. A AUTONOMIA. — NATUREZA DA SANÇÃO MORAL. O PRETENSO DESINTERESSE. — AS SANÇÕES NATURAIS E AS SANÇÕES PARA ALÉM DA MORTE.

301

A. — O FUNDAMENTO DA DOUTRINA.

A nossa moral teórica e católica foi amiúde acusada de ser *a priori,* de revestir carácter abstrato, de repoisar sobre a arbitrariedade duma *ordem* sem justificação positiva, de encontrar soluções ou de recebê-las da fé, de preferência a fundamentá-las; em resumo, de desconhecerem o carácter científico, requerido actualmente em todas as matérias. Não nos compete justificar outros pensadores, mas, pelo que diz respeito a Santo Tomás, a verdade é que a sua moral é suficientemente científica. Está ligada a uma metafísica; e não será isto necessário, uma vez que o homem, que deve ser por ela governado, é um ser e tem como tal de encarar a sua lei em relação com as leis gerais do ser?

[39] Pode verificar-se por estes breves desenvolvimentos, como se engana Valéry, quando se admira em *Varieté,* pág. 187, do "semi-silêncio" da literatura religiosa referente à existência "pouco invejável" da alma separada, antes da ressurreição. Tudo quanto diz do sistema tomista, autor presumido deste mal-estar, é indício duma informação insuficiente e duma incompreensão inevitavelmente diminuída.

Santo Tomás parte do que existe. A vida humana está enquadrada num conjunto de coisas onde o homem toma, por semelhanças e por contrastes, características próprias. Esse conjunto de circunstâncias arrasta-o num movimento imenso, cuja origem, cujo fim e cuja curva de evolução condicionam o seu destino, como aliás o de todos os seres. Não deveremos pois encontrar aí, aplicando muito naturalmente o princípio de adaptação, as normas da nossa atividade? Qualquer coisa em nós no-lo diz; a consciência, isto é, o complexo de estímulos sentidos pela natureza racional, os ditames percebidos pela inteligência, e

302

aos quais, quando somos rectos, submetemos o nosso proceder.

Trata-se duma finalidade, mas duma finalidade livre, porque ao contrário dos outros seres, o homem move-se por si mesmo para o fim, depois de pela razão ter podido reconhecê-lo. Daí provém a responsabilidade e o perigo. A tragédia do destino consiste no facto de sermos quotidiana e continuamente agentes da nossa sorte. A cada instante da vida consciente — e mesmo da outra, indirectamente — realizamos o acto que nos salva ou que nos perde. Condição temível, infinitamente honrosa também, e que é, com o pensamento e em consequência dele, a nossa maior grandeza.

O homem moral só pode desviar-se e perder-se, ao retirar-se da corrente divina que orienta o ser e realiza nesse todo os fins criadores. Quando permanece na corrente, e *a fortiori* se a favorece, — de resto, ao segui-la, favorece-a sempre — o homem salva-se, e consigo a parte de ser universal atinente à sua essência. É preciso fazer resultar a própria vida, contribuindo por meio dela, para mais amplos resultados. Não se trata dum mistério e tudo isto é, sem dúvida, muito positivo.

Para assim chegar ao termo, basta apenas conhecer a vida como ela é, tirando depois as consequências. A moral não é senão a arte de dirigir a atividade livre do homem, de modo a realizar o seu fim como lho determina o lugar por ele ocupado na obra de Deus, como lho sugerem os próprios instintos bem ordenados. Ou, se preferirmos, em termos transparentes, embora um pouco esquemáticos: a moral é a ciência do que o homem deve ser, em virtude daquilo que é.

Vemos aparecer neste resumo da moral to-

303

mista, algumas noções principais que se torna necessário esclarecer, e, em primeiro lugar, a de fim último, ou beatitude.

B. — A BEATITUDE.

Tudo se move com um fim em vista; a atividade, seja ela qual for, busca qualquer coisa. Se não houvesse termo marcado à acção, de nada se poderia esperar um resultado certo; o determinismo natural já não teria explicação, e dominaria o acaso absoluto a ponto de não haver ciência possível. Mas se todos os seres actuam com um fim em vista, nem todos o conhecem como tal e mesmo que o conheçam como objeto, não o encaram como fim, isto é, na sua qualidade de resultado a obter por meios apropriados, meios ponderados, como o próprio fim, e considerados em relação com o que a ele conduz. Só a razão pode realizar este trabalho, e o ser racional é portanto o único a dirigir-se para o fim com movimento autónomo.

Qual será esse fim? Todo o ser, conscientemente ou não, tende sempre a realizar-se, a conservar-se, a desenvolver-se e se é por natureza evolutivo, tende também a coroar pela perfeição o próprio desenvolvimento. O homem não constitui excepção a esta lei. Ser múltiplo e uno, pretende desenvolver-se e completar-se, segundo todas as funções, e em total harmonia. Pelo menos é isso o que deseja a razão, quando obedece a si mesma. Mas a razão não será neste caso o juiz participante do grande Juízo, que determina a marcha normal aos seres, porque foi Ele quem os formou?

304

E em que consistirá a harmonia humana? Em que consistirá a perfeição humana? A harmonia consiste, evidentemente, na subordinação hierárquica das funções à principal; a perfeição consiste na plenitude de funcionamento em todos os graus, na medida em que o essencial o permite. Que haverá de essencial em nós? É a vida superior da alma, que nos define como seres racionais e nos distingue dos animais. No interior dessa vida, o essencial é a função mais alta, a função primordial, da qual derivam as outras e à qual estão subordinadas: a inteligência. Assim uma vida tão plena quanto possível, mas orientada, para a vida superior, para a inteligência, refugiando-se nela quando preciso, para aí encontrar, quer provisoriamente neste mundo, quer definitivamente no outro, o total dos nossos desejos — tal será a finalidade humana, que designamos por esta palavra, exclusiva, na terra, aos homens: beatitude.

O que acabamos de dizer não soluciona porém a questão do objeto. A beatitude, assim encarada, é uma forma de atividade e falta marcar-lhe matéria própria. Que objetos poderão tornar-nos felizes? A que dirigir-nos para bem vivermos? A resposta a esta pergunta, caso se tratasse da beatitude integral, suporia uma

antropologia. De facto, dizíamos nós, é em virtude daquilo que é, que o homem deverá ser aquilo que convém que seja. O tomismo proporia então um humanismo integral, à maneira de programa a realizar progressivamente, a elaborar progressivamente também, porque os progressos do pensamento e da acção são aqui solidários. Mas se se trata do essencial, quem responde é uma fácil metafísica.

305

O homem é, essencialmente, ser inteligente: o objeto da sua beatitude essencial, o seu maior ideal é, portanto, objeto de inteligência. E se estabelecermos que a beatitude exige a perfeição na ordem de atividade considerada, devemos concluir que o objeto não pode ser senão o objeto perfeito, o objeto mais elevado na ordem do inteligível, Deus. Resumimos, mas a curva do raciocínio segue-se bem. Eis portanto a beatitude humana essencial reduzida à contemplação do divino.

Santo Tomás, como filósofo, conjuga desta maneira, a fé cristã, que define a beatitude final como visão de Deus, e, por outro lado, o aristotelismo mais autêntico, o da *Moral a Nicómaco,* nos capítulos I e X.

TOMISMO E ARISTOTELISMO

Estranho encontro, aparentemente; compromisso, esta ligação do cristianismo — em moral! — a uma filosofia pagã. Santo Tomás, porém, não vê nesse facto senão um caso particular dum encontro mais amplo, cujos frequentes sucessos temos anotado. De resto, quando esclarecemos as coisas, manifesta-se uma diferença capital. Contemplação do divino, é de facto o essencial da beatitude humana. Mas se perguntarmos a Aristóteles o que entende por essas palavras, responder-nos-á de maneira a desiludir os que admitiram o princípio e a justificar os que o negavam. Para ele trata-se apenas desta vida e por conseguinte a felicidade, por assim dizer humana, que propõe não é possuída senão por raros privilegiadas, durante breves instantes e em condições sempre precárias. Quantas pessoas aptas encon-

306

traremos? O pensamento subtil é apanágio dum pequeno número, numa humanidade tão poderosamente dominada pelo peso da matéria e pelo acaso da hereditariedade. Como é que a vida, açambarcada quase inteiramente pela necessidade e não deixando senão quartos de hora à contemplação, se prestava a semelhante felicidade?

Santo Tomás sente vivamente a ambigüidade desta situação, mas não deixa por isso de manter firme a sua adesão aos princípios aristotélicos, pois tem com que remediar a insuficiência e com que justificar a audácia desses princípios. Existe outra vida. Depois da viagem deste mundo enevoado de matéria, receber-nos-á uma pátria espiritual. Não podemos certamente descrever o que nos espera, mas por via de Deus que para lá nos chama, o caminho está aberto às nossas esperanças e a presunçosa teoria do Estagirita pode tornar-se realidade.

De resto, Santo Tomás não se demora neste ponto com investigações puramente racionais; não constrói o céu do filósofo; conhecendo o céu cristão e sabendo que é esse o único, é essa a meta que nos apresenta no termo do caminho, e a moralidade fica assim com as bases definitivamente garantidas, porque certa dos seus fins, correspondentes às bases. Encontraremos na contemplação intuitiva de Deus — porque Deus é fonte de todos os bens — a satisfação de todos os nossos requisitos. Aquilo que nos dão a vida sensível, a vida intelectual, a vida familiar, a vida social e todas as demais formas de atividade temporal feliz tem necessariamente equivalente superior na Fonte primeira donde brota. E aliás, a fé promete-nos, graças à ressurreição dos corpos, graças aos *novos céus* e à *nova terra,* prolongamentos

307

"acidentais" da beatitude primeira e essencial. O objeto está portanto bem fixado e adapta-se bem às exigências do seu papel. Resta saber como atingi-lo.

C. - OS ATOS HUMANOS, MEIOS PARA A BEATITUDE.

Sendo a beatitude o termo proposto à nossa atividade, deve, evidentemente, ser obtida por atos. Quais são eles? Aqueles que a ela se adaptam, como conduzindo, quer directa quer indirectamente, ao fim em vista. Uma vez que o homem é racional, e deve atingir uma vida superior e racional, tenderá para esse fim quando agir de modo a satisfazer a própria razão, e, através dela, a Razão criadora. Não será obedecendo à lei imanente, dimanada da Lei suprema, que o ser atinge o próprio fim? O fim não é mais do que a forma de existência definitivamente alcançada, o ser acabado, e o ser não pode acabar-se senão entregando-se inteiramente a sua atividade própria, que é, neste caso, a atividade racional. Se depois disto nos lembrarmos que a moralidade não tem outra finalidade senão a de nos fazer atingir o fim, chegamos à conclusão de que a

atividade moral coincide exactamente com a atividade racional. Ser moral é conformar-se, em cada acção e no seu conjunto, com a razão.

NOVO CONTACTO COM ARISTÓTELES

Deste novo ponto de vista, continuar-se-á o encontro entre o pensamento cristão e Aristóteles? Sim, mas com as mesmas insuficiências da parte

308

do Filósofo. Para este último, como para Santo Tomás, o acto é moral quando racional e é racional quando apto por natureza, a alcançar o fim buscado pela razão, isto é, a beatitude. Mas quando se trata de saber se existe correspondência regular, ligação firme entre os nossos atos e o seu fim, entre a realização moral e a moralidade, Aristóteles esquiva-se. A sua filosofia, nobre, mas demasiado exclusivamente racionalista não lhe permite garantir semelhante ligação. O meio em que evolui o ser vivo é por demais complexo; a natureza, a sociedade, o nosso próprio mundo interior, estão sujeitos a um número demasiado elevado de acasos para que o fim proposto aos nossos esforços, possa ser garantido, por mais fidelidade e coragem que tenhamos empregado em procurar alcançá-lo.

É uma desordem e este facto parece tornar vã qualquer pretensão a impor-nos tais esforços. Não que se trate de exigir uma *recompensa,* uma recompensa, digo, heterogénea à própria virtude. A virtude basta-se a si mesma, mas com a condição de atingir o termo para onde tende. Trata-se da eficácia da acção, e, por ela, da justificação dessa acção. Com efeito, tomada absolutamente, a frase seguinte não é senão um lindo paradoxo: "Não é preciso esperar para perseverar". Poder-se-ão lançar os homens para um fim, sem esperança de que o alcancem? À ordem das nossas acções, tais como no-las propõem, não deverá corresponder uma ordem de fatos? O que Kant chamará o *reino dos fins,* isto é, o termo estável da nossa atividade moral virtuosa, não deverá ter garantias próprias? Sem isso, não temos mais do que uma moral do perigo, e torna-se impossível introduzir nela a menor ideia de obrigação.

309

Também esta, em Aristóteles, é muito larga a ponto de se ter podido contestar que exista[40].

Santo Tomás não deixou de verificar este defeito de doutrina. Opõe-lhe a seguinte afirmação: "Em toda a parte onde se estabelece uma ordem de finalidade bem regulada, é necessário que a ordem instituída conduza ao fim e que desviar-se dessa ordem seja também desviar-se do próprio fim. Pois aquilo que está em razão dum fim, recebe dele a necessidade, de modo que deve ser proposto se quisermos alcançar o fim, e uma vez proposto, e livre de todos os entraves, o fim se realize". (III, C. Gent, cap. 140). Mas como é que um racionalista pagão ofereceria semelhante garantia! É claro que a "ordem", tal como Santo Tomás a encara, não se realiza sob os nossos olhos. Não podemos pretender que a um acto virtuoso corresponda regular e visivelmente um resultado de felicidade, e que ao conjunto duma vida virtuosa corresponda habitualmente, certamente com maior razão, a beatitude. Há demasiados "impedimentos". Muitos acasos se interpõem entre o bem procurado e o bem a obter. Entre a taça e os lábios, há lugar para infinitas desgraças. Acasos de nascimento, acasos ou hostilidades provenientes do meio natural e humano, acasos ou hostilidades provenientes do meio natural e humano, acasos da vida interior, agitada como a outra: tudo conspira para quebrar a harmonia entre os atos e os seus efeitos conaturais, tais como a razão os espera. Assim o *triunfo do ímpio* e a

310

opressão do justo constituíram o escândalo das idades.

Será esta situação definitiva ou transitória; representará uma vista de conjunto ou um aspecto fragmentário do destino, eis a questão. O filosofo pagão ou paganizante, considera-a como total e tira dela partido ou ofende-se, segundo a própria disposição. Aristóteles, porém, confessa e retira-se com discrição. Consente que o acidente venha de facto perturbar a perfeita ordem da sua ética, que coloca no ideal, pronta a dizer que dela tiraremos vantagem... "como compete aos homens". É uma elegante maneira de fugir, mas não deixa de ser uma fuga, e encontramo-nos perante uma antinomia que não foi vencida.

Por um lado, impelem-nos para a beatitude, isto é, para o desenvolvimento harmónico de todo o nosso ser, terminado e coroado pela contemplação do divino. É um belo ideal, e é para isso, dizem, que somos feitos, como o testemunham os nossos instintos e a nossa natureza. Dizem-nos em seguida que a virtude, ou o procedimento racional, que vem a ser a mesma coisa, é o meio para alcançar esse fim, no que gostariam que estivéssemos de acordo. Mas é preciso perguntarmo-nos se este meio, chamado virtude, é de facto apto para alcançar tal fim: a felicidade. Ora, a menor experiência da vida ensina-nos que em zonas

[40] Ver, a este respeito, os célebres artigos de Victor Brochard: *Revue Philosophique,* Janeiro de 1901 e Fevereiro de 1908, e a nossa resposta no que diz respeito à tese actual: *Ibid.,* Março de 1901.

consideráveis do percurso, a felicidade e a virtude caminham cada qual por seu lado. A felicidade depende duma multidão de condições, às quais a virtude é estranha ou hostil. A virtude depende apenas de si mesma, se quisermos, quanto à forma, que é a intenção moral ou vontade de obedecer à razão; mas pode ver-se mais ou menos espoliada da sua matéria, que é o objeto do seu

311

trabalho. Não depende dela atingir algo de efectivo, realizando aquilo para que dizem que foi feita. O bem humano, procurado pela virtude, posso possuí-lo mais ou menos, sem querer; posso desejá-lo virtuosamente, sem o conseguir — havendo aqui um hiato que me desconcerta.

Existe um processo heróico de nos desenvencilharmos dele, se esquecermos a definição de homem e decidirmos ir contra o instinto. É dizer com os Estóicos: Não há outro verdadeiro bem humano senão o próprio bem moral, encarado na sua forma pura. O desejo de fazer bem: eis o bem e não existe outro. Como isso depende de nós, a nossa sorte, em tudo o que ela tem de invejável, está-nos entre as mãos. Assim Kant, antes de tentar, tarde demais, o restabelecimento dos *postulados da razão prática,* julga também e declara por próprias palavras que a moralidade é uma *forma pura,* uma "forma sem matéria", uma *intenção* independente de qualquer realização e que não poderia buscar, digamo-lo assim, resultados, senão à custa da própria degradação. Por conseguinte, a *felicidade da virtude,* ou satisfação do dever cumprido, que o filósofo de Koenigsberg deseja conceder, tornar-se-á estranha à felicidade do homem como tal.

Aristóteles era demasiado positivo, e Santo Tomás aceita com exagerado ardor a sua doutrina do devir, a da matéria e forma, da potência e do acto, para se perder nessa filosofia que arranca o homem a si mesmo e à natureza. Mas a dificuldade fica à conta do Filósofo. Toda a sua Ética supõe que a boa vontade tem no mundo e no homem autoridade suficiente para organizar o *reino dos fins,* de modo que a nossa sorte seja verdadeiramente *nossa,* aquela que nós prepararmos. Quando a

312

realidade o contradiz, inclina-se; trata-se para ele dum *acidente,* e recusa-se a ver que a amplidão desse acidente levava a considerá-lo de preferência como regra, embora seja contrário ao direito. Porque enfim, no domínio do absoluto, o acidente já não tem lugar, e a ordem moral, que domina de maneira absoluta o dever, não pode deixar de ser absoluta em si mesma e portanto de o ser, tanto nas suas sanções como nos seus postulados.

Santo Tomás não tem as mesmas razões que Aristóteles para fechar os olhos a estas evidências. Tem com que corrigir a doutrina do Mestre; corrige-a, como sempre, acabando-a, que é a melhor maneira de a respeitar, uma vez que é dá-la inteiramente a si mesma.

Sustenta pois firmemente que a moralidade tem como ofício, não já satisfazer a não sei que formalismo, a um rigorismo abstrato, a um *imperativo* sem justificação no ser, quer mesmo a uma ordem divina que não seria de começo e a título imediato uma ordem dos fatos; compete-lhe porém constituir o homem, conservá-lo, defendê-lo dos dissolventes e dos agentes de desagregação, de o perfazer. A virtude é para ele o autêntico prolongamento dos nossos instintos, contanto que esses instintos sejam autênticos, isto é, que representem aos olhos da razão, as vontades da *natureza naturante,* o gênio da espécie.

Quando em seguida encontra o *acidente,* que anula ou perturba os resultados, não se admira; olha de mais alto, vê mais largo; a sua doutrina da vida, onde a sobrevivência se vem enxertar como ramo de espécie maravilhosa, permite-lhe contemplar, à espera de a colher, a flor do bem. Os atos bons não produzem imediatamente a felicidade; são a semente; *valem* por ela; *merecem-*

313

-na, no seio duma ordem bem constituída, porque é divina. Vê-la-ão brotar a seu tempo; contém-na já misteriosamente, sob a forma da graça, quando da filosofia pura passamos à sua transposição para o sobrenatural.

È pois sob os auspícios do mérito que a virtude consegue atingir a felicidade, antecipando-a primeiro, vindo depois a coincidir com ela. "O mérito é como um caminho, que leva da virtude ao fim bem-aventurado". (II Sent. Dist., 35, Q. 1, art. 3). O universo não obedece, por si mesmo, à ordem moral, embora esteja com ela em manifesta correlação. Mas por Deus, senhor de toda a ordem criada, e conjunto à sua obra, esse dois elementos conjugam-se; a virtude torna-se a lei do universo, cujas atividades a sancionam. A Providência reduz à unidade de plano aquilo que parecia díspar e divergente. As nossas obras "seguem-nos" e determinam finalmente a nossa sorte; não tendo recebido salário no caminho, encontram-no ao chegarem ao termo. A realidade não é moral por si só, mas é-o no conjunto, porque Deus o é e porque a atividade divina completa a sua. O mundo é harmonia moral em Deus, e é isso que estabelece a nossa própria vida moral na segurança dos efeitos como na dos princípios. Deus, por sua providência, está ao mesmo tempo, no homem e no universo, está em cada pessoa moral e nos meios onde a sua atividade se derrama: poderia Ele, aqui e ali, contradizer-se? Não deverá estar de acordo consigo mesmo? Provoca-nos à felicidade pelo bem: o nosso esforço, unido ao seu, não pode deixar de ser invencível. Em contrapartida, a nossa atividade, separada

d'Ele, separada do bem, não pode deixar de ser funesta. Se a ordem moral é uma ordem a prazo,

314

é contudo uma ordem e "bem estabelecida", como afirma o nosso autor. A boa consciência é a suprema força do universo, e longe de ser sacrificada ou *autónoma,* como pretende Kant, à maneira dum pobre orgulhoso perante bens fora do seu alcance, a moralidade tudo reúne debaixo do seu poder.

Semelhante organização das coisas é o que na linguagem evangélica se chama o *Reino de Deus* e que nós, filósofos, chamamos absoluto de ordem moral. O Reino de Deus está em nós, como está em si mesmo e como nós estamos nele. Está em nós pelo mérito e pela esperança, de modo que o *reino dos fins* tem garantias firmes, garantias de certa maneira imediatas, e mediatas tão somente sob o ponto de vista *fenomenal,* como diria Kant, isto é, quanto à manifestação e quanto aos frutos.

O ponto de vista ontológico, que é necessário manter numa filosofia do ser, e o ponto de vista moral, de que Kant julgou fazer a própria especialidade, juntam-se assim numa doutrina completa. A virtude não teria sentido se não procurasse realizar qualquer coisa, salvar o ser e sobretudo desenvolvê-lo: foi o que Kant não viu. Por outro lado, a virtude deveria duvidar de si mesma e perguntar-se se não descansa sobre um mal entendido, qualquer ilusão, qualquer aperfeiçoamento hereditário, no caso de não ter, senão por excepção, o poder de realizar o que procura e isso pelos meios que lhe são próprios, isto é, pela boa vontade e pelo esforço. A solução tomista resolve a antinomia e tranquiliza-nos.

Santo Tomás tirará desta doutrina rectificada, uma consequência capital, desconhecida de Aristóteles. Uma vez que o esforço moral tende para

315

realizações temporais, por um lado, mas antes de tudo e incomparavelmente, extratemporais, e mesmo sobrenaturais, isto é, transcendentes ao esforço humano exercido ao mesmo nível, e já que a respeito desse porvir, os acontecimentos do tempo não contam mais, por assim, dizer, não estando "em proporção com a glória futura que em nós se há de revelar", é evidente que o esforço directo, destinado a alcançar neste mundo, o melhor estado para o homem, não tem senão pouca importância; o mérito é o principal, e portanto também a intenção.

Não pregamos por isso uma *moral de intenção,* já que a nossa intenção tem em vista o ser, o ser se define por ele; mas esse ser é para nós, em grande parte, trasladado, diferido; a sua realização actual perdeu o valor por causa da desproporção entre os nossos dois mundos. Não podemos julgar como naturalistas, porque a nossa natureza integral ultrapassa a natureza. A parte de sumo bem que o nosso esforço moral pode actualmente realizar é relativamente irrisória, vista a amplidão dos nossos destinos. O presente figura o porvir; condiciona-o, mas não adianta, a bem dizer, nenhum trabalho, se se trata duma realização decisiva.

E assim não se hesitará em sacrificar higiene, beleza, aquisições intelectuais, vantagens familiares, e sociais, etc, no caso em que estes bens impedissem a obra de mérito e o vôo livre da esperança.

Todavia, como a aquisição do mérito e o fundamento da esperança se fazem mediante uma atividade homogénea do fim último, e como este por sua vez é homogéneo das realizações terrenas, não se pode dizer que descremos da acção humana. Prometer o mais, não é condenar o menos

316

quando o mais só é prometido com a condição de se procurai o menos, na medida em que mais e menos forem conciliáveis. A sanção é o fruto da árvore já crescida de que as nossas acções foram a semente.

"*O homem semeia hoje a causa*
E amanhã, sob o olhar de Deus,
amadurece o efeito".

A eternidade não destrói o tempo, radica nele. E não é um dado da experiência que os pioneiros do eterno são os melhores obreiros do presente?

D. — O PRAZER E O BEM.

A ideia de beatitude em que se baseia a moral tomista regida pela ideia de fim, ainda não foi suficientemente esclarecida. Apresentámo-la como acabamento do homem, como realização da sua forma especifica, mediante a acção. E este é de facto o aspecto essencial; porque corresponde ao *ser* na primeira e principal acepção. Dá-se porém no homem outro fenómeno acessório que também radica no ser, e que portanto é preciso ter em conta, pois aos olhos de alguns tem lugar de primeiro plano, ao tratar-se de felicidade: é o prazer. E que é o prazer? quais as suas relações com os atos humanos?

É o que se vai explicar para sabermos qual a função que se lhe pode atribuir em moral e qual o lugar

que ocupará na nossa bem-aventurança final.

317

O PRAZER É UM BEM

Para Santo Tomás, o prazer é uma função secundária, baseada nas outras e dependente da perfeição delas, embora já em si mesmo seja perfeição, que completa a perfeição própria da acção vital. Não é contudo um constitutivo interno desta acção, porque podemos definir a acção ou a operação, sem nos importarmos dele para nada: como para definir a visão, não precisamos de falar do prazer de ver. É antes o complemento extrínseco das operações vitais, à maneira de reflexo psicológico, de eco ou ressonância, de epifenómeno ou *acidente próprio* (propium accidens), que resulta da perfeição integral ou parcial dessas operações. E assim a definição que Spinoza havia de dar de alegria "passagem de menor perfeição a maior" e de tristeza "passagem de maior perfeição a menor" (Ética, L. III c. XI, Escólio), já de antemão tinha sido aprovada por Santo Tomás.

Por isto se explica que todos desejem o prazer, seja qual for o lado por que o tomem. Poderá haver alguém que não deseje viver, expandir a sua vida até ao termo, apreciar a vida neste fenómeno indefinível do prazer que é como que um estremecimento dela? — A este propósito é que Aristóteles, em certo ponto da sua Ética lançou a pergunta, que deixou em suspenso, se o prazer era feito para a vida ou a vida para o prazer. Santo Tomás exclui formalmente esta última hipótese. Não; a vida não é feita para o prazer porque na intenção criadora este não é primeiro que a vida; com efeito, o que é o prazer? — o repoiso do apetite no objeto deleitável; logo o prazer pressupõe o objeto; além disso é essencial a conve-

318

niência deste à razão, pois dela resulta e depende a conveniência do deleite. Portanto, mais uma vez, o prazer é um bem em si, mas não por si mesmo. É bem e origem de bem, pois é um maravilhoso estímulo para o cumprimento das nossas acções rectas.

Quando se tem paixão por qualquer estudo, compreende-se melhor; o caminhar é menos fatigante se a estrada é aprazível; se temos gosto pela música, compenetramo-nos mais depressa da harmonia; se no caminho da virtude, seja ela qual for, procedemos com alegria, temos mais facilidade para avançar nele. O prazer só estorva a acção se lhe é estranho ou contrário, pois o estranho distrai dela, e o contrário vicia-a; mas o prazer próprio daquela acção, esse excita-nos as faculdades, concentra a atenção, aperta a união entre a alma e o objeto, e faz com que este participe do acréscimo de vitalidade que o prazer provoca.

Portanto, longe de reprovar o prazer ou de pensar em o rejeitar como de nenhum valor, devemos até admitir esta proposição que à primeira vista se afigura exagerada: existe no mais alto de tudo um prazer que é perfeição essencial, que é valor e bondade suprema. E tem forçosamente de ser assim, pois o gozo de Deus é Deus. Não se encontrou ainda melhor modo de glorificar a Deus do que louvar a sua Beatitude, como faziam outrora aos Faraós e agora fazemos ao Papa e aos Patriarcas. E mesmo restringindo a questão só a nós, é certo que o prazer pode subir até ao grau de excelência, de riqueza, de estabilidade prometidas ao nosso ser, se nós o quisermos. Os nossos prazeres passam; em si mesmo porém, o prazer não é uma mudança, como julgou Platão.

319

Os nossos prazeres são frágeis; de si porém o prazer não é uma fragilidade; é relativo ao bem, que por natureza não tem limite, nem quanto ao valor nem quanto ao tempo. Se os objetos que causam o prazer fenecem, também o prazer fenece; se são muito limitados, também o prazer o será; se porém algum dia chegamos à posse dum bem que tenha para nós valor total e nos prometa estabilidade também total, o prazer da sua posse revestirá as mesmas características; será prazer duradoiro, supremo e perfeito; qualidades estas que receberá do objeto, e que uma vez recebidas, serão inteiramente suas, não podendo jamais a nossa razão separar o que a natureza uniu. Tal é para nós o gozo eterno.

Por estes motivos, o tomismo condena os rigorismos de qualquer origem que sejam, — estóicos, kantianos ou estupidamente místicos — em nome dos quais se ataca o prazer com invectivas moralmente inadmissíveis, se se dirigem à sua natureza ou recto uso. Mais ainda, não só não é perversa a aceitação dos prazeres nobres, mas precisamente o contrário é que é um vício a que Santo Tomás dá o nome de *insensibilidade,* ou por outras palavras negação, desvio, deformação ou amesquinhamento voluntário da sensibilidade. Ora isto é uma ofensa à razão e a Deus, pois é uma rebeldia contra a sua ordem, uma repulsa das suas disposições paternais, da sua bondade. Um filho que não quisesse ser feliz em casa de seu pai, embora consentisse em o servir em tudo o mais, cumpriria todos os seus deveres? Não; seria até certo ponto ingrato, privando o amor que o gerara do mais querido testemunho da gratidão.

320

O PRAZER NÃO É O PRIMEIRO BEM

Eis agora a doutrina complementar que equilibra a que ficou exposta, doutrina cuja necessidade é sobremaneira urgente, embora toda a verdade o seja.

O prazer é um bem, sim; mas como não é um bem por si mesmo, não pode ser o primeiro bem. Embora favoreça a vida, não é o tudo da vida, nem sequer o principal; supõe como primeira uma atividade gozosa em si mesma, correspondente ao que nós somos, ao que a razão devidamente esclarecida pensa de nós, e ao que nos diz esta voz interior que fala dentro de nós como a voz do próprio Deus.

Esta doutrina é totalmente oposta à dos partidários da *Moral* do *Prazer,* aos *hedonistas,* moralistas imorais, de que Eudóxio na antiguidade clássica antes de Epicuro foi o mais célebre representante. Aristóteles advertia a esses pensadores, e Santo Tomás está plenamente de acordo, que eles se levantaram contra o sentir comum dos homens. Estes amam o prazer, mas não são menos cuidadosos em se pronunciar sobre o objeto onde o encontram. "Esse gozar da vida sem ser exigente" que por gracejo se costuma dizer dos felizardos, não exprimirá bem a atitude do hedonista? Mas um homem que é verdadeiramente homem gosta de se sentir alguém ou alguma coisa, de ter realizado algum *bem* ou de o possuir.

Quem é que consentiria em saborear o orgulho da realeza, como os loucos que se julgam reis, ou em eternizar a infância mais ditosa para só gozar dessas alegrias infantis? E quem pretenderia gozar sem fim uma vida de crime, embora não

321

tivesse a recear nenhuma vicissitude? — Ser homem e gozar da razão, da honradez, da humanidade íntegra, parece-nos preferível a qualquer outro prazer fora da vida normal. O ver, ouvir, recordar-se, saber, amar e ser amado etc. causam-nos muitas satisfações; podemos no entanto ter a certeza de que, embora as não causassem e embora a privação dessas faculdades nos pudesse ocasionar um acréscimo de prazer, nunca renunciaríamos a elas.

A natureza uniu às funções um certo prazer. E porquê? Evidentemente porque ela aprecia as funções. E a prova está em que ligou os prazeres mais intensos às funções que lhe são mais caras, e os mais fracos às que julgou de menos importância. Por exemplo, em matéria de deleites corporais, a natureza ligou menos prazer ao que se refere apenas ao indivíduo, e maior ao que se relaciona com a espécie. É um sinal providencial e dele se deve concluir que o bem do prazer, na intenção criadora, e por conseguinte para a recta razão, é apenas um acréscimo, um aliciante, uma precaução de sabedoria, a manifestação duma bondade que confia no nosso sentido das coisas; e não uma ocasião de abuso, atribuindo ao prazer valor independente e, pior ainda, valor primário. Na base de todo o prazer, encontra-se um valor, sem o qual, o prazer seria incompreensível e inqualificável, e portanto injustificável à face da lei moral. Se é um bem fruir da verdade, é porque, primeiro, a verdade é um bem. Se é um bem, embora em grau inferior, deleitar-se moderadamente com o alimento, é porque o alimento é um bem para o corpo, e porque o corpo, que já é um bem em si, o é sobretudo como instrumento do espírito.

322

CONCLUSÕES SOBRE O PRAZER

Agora, generalizando, poderíamos afirmar com Santo Tomás, que o prazer se avalia pela acção, como esta se avalia pelo seu objeto. Se o objeto é bom e se a acção que a ele se ordena é aprazível, (aprazível aos olhos da razão, já se vê), e na sua totalidade, se tudo foi bem avaliado, também o prazer é bom; caso contrário ilude-nos.

Em suma, este valor do ser e da acção deve ser respeitado pelo prazer, sob pena de se cometer uma ofensa, em proporção com aquilo que se viola; e nem sequer se pode separar o prazer desse valor sem se consentir numa desordem,

Quem quer gozar por gozar, peca, porque em qualquer ocasião ou matéria que seja, é contra a razão, e portanto imoral, contrariar a ordem estabelecida pela Providência. Todavia se esta desordem respeitar os objetos da vida, se não se lesar gravemente algum interesse humano ou divino, a falta é leve; e um leve motivo pode desculpá-la. Se porém, por causa do prazer se espezinha a própria vida, se invertem os seus valores, e se alteram as suas funções, se se desorganiza a vida em si próprio ou noutro, nas colectividades ou empreendimentos, nas esperanças ou resultados, a gravidade cresce em proporção com o dano.

E — OBRIGAÇÃO E SANÇÃO.

Já poderíamos acabar aqui a exposição dos dados essenciais da moral tomista. De facto está tudo dito. Todavia como mal pronunciámos ainda, se é que já as pronunciámos, as palavras *obrigação* e *sanção* que nos compêndios têm

323

grande desenvolvimento, digamos também nós duas palavras. Se bem que, a falar verdade, podíamos considerar a moral tomista, desde que bem se entenda, uma moral sem obrigação nem sanção. Isto é, desde que se entenda que o bem não é imposto ao acto humano, como alguma coisa vinda de fora, à maneira dum decreto, ou pela aplicação duma lei heterogénea que arrancasse o homem à sua espontaneidade funcional no curso dos fatos com que ele está conjugado; e além disso, que o bem não é recompensado por alguma coisa estranha, por alguma intervenção heterogénea ao seu movimento próprio e ao seu desenvolvimento natural. É o que se conclui dum momento de reflexão sobre as explicações que precedem.

No pensar de Santo Tomás, a moral é para o homem a arte de atingir o seu fim, que é o *bem,* e como se depreende do contexto da exposição, bem objectivo, bem ontológico, que para o homem é o pleno acabamento do seu ser, a perfeita realização da sua natureza. O bem *moral,* será portanto, dada a aceitação deste fim, a fidelidade aos meios que a ele conduzem, isto é, a virtude, ou, por outras palavras, a submissão à nossa lei normal de agir, à regra da atividade do homem como homem. E daqui seguir-se-á naturalmente a felicidade ou infelicidade, a que damos o nome de sanção, segundo se alcança e goza o bem — perfeição expandida em gozo — ou pelo contrário se está privado dele, e se sente a aviltação e tortura da sua ausência. É evidente a homogeneidade destes dados; nada lhes advém de fora, nada de estranho se lhes sobrepõe, nada que se pareça com remendo acrescentado para diante ou para trás.

Vejamos no entanto com mais precisão como

324

se devem interpretar, nestas condições, a ideia de lei moral, e a de sanção moral.

NATUREZA DA LEI MORAL

Para compreender bem a ideia de lei, como a considera Santo Tomás, é preciso subir da ordem moral regida pela razão, à natural, também regida pela razão, mas razão imanente, tendo em conta que ambas, a razão do homem e a das coisas, dependem da Razão primeira que rege tudo, porque tudo cria.

Dum modo geral, quem diz lei, diz regra ou norma dos atos, segundo a qual o agente é levado a agir ou a não agir[41]. As leis serão de ordem diversa segundo o carácter dos agentes e dos atos, mas corresponderão sempre à definição comum; são uma espécie de quadros, segundo os quais, se classificam os atos, os naturais naturalmente, os humanos livremente. Neste sentido é que se há de entender a definição tomista. O outro sentido muito mais moderno, que considera a lei apenas como expressão sistemática dos fatos, ou esquema estabelecido depois dos factos, sem nada de normativo, está em franca oposição com o que caracteriza a filosofia de Santo Tomás: o *finalismo morfológico.*

Uma vez que o mundo é dirigido por uma finalidade inteligente, e está compenetrado por uma idealidade imanente, que comunica mesmo àquilo a que chamamos inanimado, uma espécie de alma — a *forma* — expressão mais ou menos elevada da idealidade criadora, é-se forçado a afirmar que a

325

atividade universal é um pensamento imposto; que essa atividade é dirigida por uma regra imanente e tem uma lei, ou melhor leis, originadas da Lei primeira.

O caso mais claro desta finalidade universal é o do vivo. Ninguém pode negar seriamente, que há um plano orgânico, a não ser que não pense nas consequências ou tenha decidido fugir-lhes, mesmo à custa duma negação estúpida.

Ora um plano orgânico tem carácter de lei, de "ideia preconcebida e activa" como diz Claude Bernard, duma vontade de natureza, duma intimação imperativa imposta aos fatos. E nisto vigora um *direito* inicial, de que o direito propriamente dito, será apenas uma nova aplicação, exigida por novas condições.

Sim; passando da natureza, em geral, e do vivo, em particular, ao homem, notamos que sob certos aspectos, este está no mesmo caso que o vivo inferior, e até no mesmo caso que todos os, seres da natureza. As formas da sua atividade são também o resultado da idealidade imanente nele.

Todavia na generalidade desta fórmula introduz-se uma particularidade capital; e é que a forma de ser ou finalidade imanente que determina em cada caso a nossa atividade, não nos é dada inteiramente; parte dela somos nós mesmos que a constituímos; reagindo sobre a natureza em nós mesmos, enriquecemo-la com um acréscimo ideal chamado juízo prático, que só nos move sob a nossa própria iniciativa e que, propriamente, consiste em arbitrar a nossa acção como indica o termo com que o designamos: *livre arbítrio.*

[41] I, II^{ae} q. 90, a. I.

Dá-se aí a passagem da lei, no sentido físico ou metafísico, para a lei moral, do mesmo modo que atrás notámos a passagem entre o bem no

326

sentido ontológico e o bem no sentido moral. O bem ontológico é *aquilo que todo o ser apetece;* é a realização ou o meio de realização de cada ser. O bem moral é este mesmo bem abraçado livremente, sob a vigilância da razão, directriz dos nossos atos. Paralelamente, a lei, no sentido físico ou ontológico, exprime o que todo o ser tende a realizar em força da sua natureza e das circunstâncias; e a lei moral diz o que o ser racional, agindo livremente como tal, tende a desempenhar ou desempenha, conforme a sua natureza e as circunstâncias. A diferença está em que a lei física, visto que se ordena a um ser movido, impõe-se-lhe; a lei moral, como se ordena a um ser automotor, propõe-se-lhe. Existe em nós qualquer coisa da liberdade divina, criadora de idealidade imanente, e por isso motora universal; pois também nós criamos ideia-força, ou mais exactamente, como o explicávamos antes, ideia directriz de forças.

E será este poder, um poder sem norma? É claro que não. Nada há sem norma num sistema de fatos em que impera a finalidade. Assim como as leis da natureza, e Deus por elas, vinculam o ser natural, assim as leis morais, e Deus por elas, vinculam o ser racional, embora de diverso modo. A razão não nos obriga menos que a natureza; obriga-nos sim de outro modo mais excelente, visto participar de Deus, vínculo universal, em grau mais perfeito. A faculdade que tenho de me furtar a esse vínculo, cria-me uma responsabilidade e não uma escusa. Se de facto me evado, saio da ordem eterna e sofro a sorte dos perturbadores; sou *perverso,* evadindo-me à minha natureza divina; *desencaminhado,* extraviando-me dos meus caminhos normais;

327

desprezível, pois sou eu que me traio assim a mim mesmo, e não vítima da fatalidade; sou enfim réu duma revolta da ordem contra mim, sem direito de lhe dar o nome de punição.

A obrigação moral, propriedade imediata da lei, toma assim significado filosófico e ia a dizer até científico: e acho que não é exagerado o termo, uma vez que o raciocínio partiu da lei do desenvolvimento, objeto de verificações científicas, tendo apenas em conta as exigências do sujeito automotor, ao aplicá-la ao homem.

A AUTONOMIA

Está-se a ver que a moral de Santo Tomás, pelo que respeita à obrigação, não é um legalismo, ao modo de Kant e de mais que um filósofo católico. Para Kant, o bem é obrigatório porque assim o concebemos e assim no-lo impomos, com vontade *autónoma,* isto é, sem alguma obrigação superior a ela nem muito menos inferior, sem justificação natural ou transcendente. Para certos filósofos, como Duns Scoto, o bem obriga porque Deus assim o quis. Para Santo Tomás, porém, o bem obriga porque a razão vê nele um meio para o homem ser verdadeiramente homem e para atingir o seu fim, e porque o fim buscado livremente impõe-se ao ser racional tanto como aos outros a fatalidade.

Nesta doutrina, a vontade de Deus não tem por função, como em Scoto, tornar obrigatório o que sem Deus seria indiferente, mas fazer que existam coisas obrigatórias em si mesmas, por natureza, compreendendo nesta expressão a natureza delas e a nossa, o fim delas e o nosso.

E assim poderíamos afirmar que Deus não é

328

aqui propriamente legislador mas criador. Ou se preferirmos, é o Legislador primeiro *porque* é o Criador e, *enquanto* é o Criador, visto que impor a lei é o mesmo que impor o ideal ou o fim, e impor o ideal ou o fim é o mesmo que impor a natureza, e isto é criar.

A autonomia da nossa razão fica deste modo intacta; porque, pela criação, Deus entrega os seres a si mesmos, e de modo nenhum os absorve. Tudo no entanto fica dependente d'Ele, tanto a lei como o ser, e não mais a lei que o ser, e unicamente sob os auspícios do ser. Se portanto, por um lado, se deve asseverar que aquilo que vem de Deus não pode revoltar-se contra Deus, nem proclamar-se independente d'Ele, visto a lei moral depender da *lei eterna:* por outro, uma vez verificadas as verdadeiras relações entre a razão humana e a divina, podemos incluir na primeira todos os direitos da segunda. E isto tanto melhor quanto em vista da transcendência, e portanto heterogeneidade infinita, não pode uma medir ou ser medida pela outra, entendendo estas palavras no sentido que têm no mundo do relativo. Neste plano do relativo, podemos, por conseguinte, em filosofia falar muito correctamente da autonomia da razão e da vontade, em relação à lei moral.

E igualmente podemos, neste sentido, falar de moral sem obrigação, isto é, sem obrigação extrínseca e didactorial. A moral não é uma ordem vinda de fora, nem sequer do céu; é a voz da razão reconhecida

como voz divina. Do mesmo modo, ao tratar da *lei natural,* que é a lei moral nas suas determinações absolutamente primeiras, considera Santo Tomás esta lei não como regulamentação extrínseca, como a *ordem* dum chefe, mas como participação em nós da lei eterna, como lei

329

imanente portanto; o que de facto é revestir a razão dum poder orientador autónomo[42].

Ora este poder tem uma origem; origem porém não é uma cadeia; e a Origem divina, essa muito menos que qualquer outra pode causar uma heteronomia, visto ser transcendente, isto é, visto estar para além de qualquer classificação, por conseguinte fora de questão na ordenação mútua das noções relativas. É o mesmo problema que tratámos na providência e no livre arbítrio, que se torna a pôr aqui. Ora, assim como o homem é livre sob a Acção Total de Deus, como se Deus não existisse, assim no que toca ao seu governo moral, é autónomo como se não existisse lei eterna. É que esta lei trá-la ele dentro de si mesmo, como verdadeira participação, e portanto escusa de sair de si. Podemos sem receio de mal algum ficar sozinhos, desde que na solidão reconheçamos a presença de Deus.

NATUREZA DA SANSÃO MORAL

Solução paralela se apresenta para a sanção moral. É que as duas questões andam sempre ligadas. Desde o momento que a lei moral não é uma ordem vinda de fora, mas uma lei interna de atividade, imposta ao homem pela sua própria natureza, a sanção desta lei só pode ser o resultado dessa atividade autónoma, tal como foi admitida; resultado feliz, se as iniciativas da razão foram rectas; resultado lastimoso ou calamitoso, quando estas iniciativas foram mais ou menos perversas. Em Santo Tomás, o termo *sanção* não tem corres-

330

pondente adequado; traduz-se vulgarmente por *recompensa, punição,* entendendo no entanto, como explicámos atrás, que ser recompensado é simplesmente atingir o fim, e ser punido, perder o caminho.

PRETENSO DESINTERESSE

Dado que a virtude é o meio racional para chegar à felicidade, deve originá-la; como o vício, que é a repulsa irracional do meio, deve apartar do resultado. Os que combatem as sanções, ou fazem da moral uma ideia muito diferente do que ela é, (e nesse caso a discussão com eles passaria a ser sobre este ponto fundamental), ou então deveriam afirmar que o meio e fim, na questão do destino, se não ligam por dependência causal; isto é, que se pode ir a Londres tomando o caminho de Berlim; que se não vai para parte nenhuma, caminhando por um caminho realíssimo. Esse pretendido "desinteresse" é sim decidida vontade de negar à virtude a justificação, e à *lei* o substrato de ser.

SANÇÕES NATURAIS E SANÇÕES PARA ALÉM DA MORTE

Quanto aos que dizem que para sanção bastam as resultados meramente terrenos, exteriores ou íntimos, da virtude e do vício, não podemos deixar de impugná-los, por causa da insuficiência destes resultados, do seu carácter caprichoso o aleatório, e das relações tão evidentemente frouxas que o estado tumultuoso deste mundo permite

331

manter com o esforço moral; admitimos-lhes todavia o aspecto realista e objectivista. A virtude é para servir, pois é meio e não fim. O valor da vida é a razão do respeito da vida, o da saúde a razão da higiene, o da ciência a razão do estudo, o das nossas relações pacíficas a razão da justiça, e finalmente o valor da felicidade na sua plenitude do gozo é a razão da virtude na sua integridade.

Será a constituição deste mundo que se não presta à correspondência cá na terra dos meios aos fins, ou será esta correspondência demasiado limitada e fortuita para satisfazer a consciência moral, o sentido da ordem? Temos um recurso. Substituamos o optimismo aristotélico, reconhecido como falaz, pelo optimismo cristão, que tem bases sólidas mesmo em filosofia. Pois não é preciso invocar a revelação para crer num Deus sábio, justo, santo, previdente organizador da vida humana; nem sequer para crer na outra vida, de que, para falar com franqueza, as exigências da moralidade, os *postulados da razão prática,* como dizia Kant, são um dos mais ponderosos argumentos. Ora, neste duplo suposto, a correspondência da virtude e da felicidade tomam-se, em primeiro lugar, uma necessidade não somente humana mas também divina, e em segundo, uma possibilidade que nobilita e transforma as garantias precárias desta vida.

[42] I, II, q. 91, a. 2.

Sobre estas bases é que se levanta a tese tomista das sanções. É de facto complexa; e não pretendemos estudá-la aqui em toda a sua amplitude. Tratava-se apenas de dar a noção fundamental que é o bastante para afastar a ideia de recompensa, alheia ao esforço e estranha à obrigação, e nos levar à ideia de recompensa que coin-

332

cide com a de resultado normal, conclusão natural, acabamento, fim.

E por consequência, como afirmámos, num sentido aliás muito correcto, que a moral tomista é uma moral sem obrigação, do mesmo modo se pode afirmar que é uma moral sem sanção. Quanto à obrigação, impugna o legalismo de Kant ou de Scoto, fundando-se na filosofia do ser evolutivo que tem a Deus por base; e quanto às sanções, não se apoia em "recompensas" extrínsecas, mas no resultado duma evolução normal, dentro e sob a garantia da ordem Divina.

BIBLIOGRAFIA

CAPÍTULO I

O NOSSO FILÓSOFO

A. Touron — *La Vie de saint Thomas d'Aquin,* com uma exposição de sua doutrina e de suas obras, Paris, 1737.

J. Didiot — *Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1874; 2.ª edição, refundida, Lille, 1894.

R. P. Mandonnet, O. P. — *Les Titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin,* em *Revue Thomiste,* 1909, pp. 579-608.

R. P. Mandonnet, O. P. — *Les Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin,* em *Revue Thpmiste,* t. XVII-XVIII (1909-1910). Estes artigos estão reunidos em volume (Le Saulchoir, Kain, Bélgica).

M. Grabmann — *Saint Thomas d'Aquin. Introduction à l'étude de sa personnalité et de sa pensée.* Trad. Vansteenberghe, Paris, 1920.

H. Petitot, O. P. — *Saint Thomas d'Aquin. La Vocation. L'Oeuvre. La vie spirituelle.* Paris, 1923.

CAPÍTULO II

SER E CONHECIMENTO

H. Debove — *Essai critique sur le réalisme Thomiste comparé à l'idealisme Kantien,* Lille, 1907.

E. Domet de Vorges — *La Perception et la psychologie thomiste,* Paris, 1892.

334

C. Fontaine — *De la Sensation et de la Pensée selou saint Thomas,* Louvain, 1885.

J. Gardair — *Philosophie de saint Thomas. La Connaissance,* Paris, 1895.

C. Piat — *Quid divini nostris ideis tribuat Divus Thomas,* Paris, 1890.

P. Rousselot — *L'Intelleclualisme de saint Thomas,* Paris, 1908, 2.ª edição, 1924.

J. Werbet — *Essai de Métaphysique thomiste,* Paris, edições da Revue des Jeunes, 1927.

J. Marechal — *Le Point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la Connaissance.* Caderno V: *Le Thomisme devant La philosophie critique,* Louvain, Paris, 1926.

J. Maritain — *Reflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre,* Paris, 1924.

L. Noël — *Notes d'épistémologie thomiste,* Paris, 1925.

CAPÍTULO III

DEUS

R. Garrigou-Lagrange, O. P. — *Dieu, son éxistance et sa nature,* Paris, Beauchesne, 3.ª ed,, 1920. Artigo *Dieu* do *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique,* t. I, Paris, Beauchesne.

A. D. Sertillanges, O. P. — *Saint Thomas d'Aquin,* t. I, Paris, Alcan, 1922. *Les Sources de la Croyance en Dieu,* Paris, Perrin, 1923.

D. Lallemant — *Commentaires de saint Thomas d'Aquin. Dieu, son existance,* Lúmen, 1923, pp. 233-251; 325-341; 393-415: 720-736.

Chossat, S. I. — Artigo *Agnosticisme* do *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique,* Paris, Beauchesne.

Mangenot — Artigo *Agnosticisme* do *Dictionnaire de Théologie catholique,* Paris, Letouzey,

335

E Lecoultre — *La Doctrine de Dieu d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin,* Lausanne, 1877.

CAPÍTULO IV

A CRIAÇÃO

Th. Pégues, O. P. — *Commentaire français littéral de La Somme Théol. de saint Thomas d'Aquin,* t. III. Toulouse, Privat, 1908.

A. D. Sertillanges, O. P. — *Saint Thomas d'Aquin,* t. I, Paris, Alcan, 1922. *La Preuve de l'Existance de Dieu et l'Éternité du Monde,* em *Revue Thomiste,* III, 1895.

P. Pesnelle — *Le dogme de la Création et la Science contemporaine,* Arras, 1891.

Gilbert et L. Chinchole — *Les Origines,* Paris, Letouzey, 1923.

H. Pinard — Artigo *Création* do *Dictionnaire de Théologie catholique,* Paris, Beauchesne.

R. Macaigne — *La Création,* Paris, Beauchesne, 1924.

J. C. Barret — *Études philosophiques sur Dieu et la Création* segundo a *Somme* de Saint Thomas d'Aquin. *Contra Gent.,* Paris, 1884.

A. Gardeil, O. P. — *L'Évolutionnisme et les principes de Saint Thomas d'Aquin,* em *Revue Thomiste,* III-IV, 1895-1896.

CAPÍTULO V

A PROVIDÊNCIA

Além das obras gerais sobre Deus anteriormente citadas:

Reg. Beaudoin, O. P. — *De la Prémotion physique d'après saint Thomas,* em *Annalles du Monde Réligieux,* III, 1879.

T. Dupont — *La Prédétermination physique et la doc-*

336

trine de Saint Thomas, em *Revue Catholique,* Louvain, t. LIII-LIV, 1882-1883.

H. Gayraud — *Providence et libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin,* Toulouse, 1892.

E. Guillermin, O. P. — *Saint Thomas et le préditerminisme,* em *Revue Thomiste,* III-IV, 1895-1896.

Lepidi, O. P. — *Opuscules philosophiques,* cad. I; *L'activité volontoire de 1'homme et la causalité divine,* Paris, Lethielleux, 1899.

A. D. Sertillanges — *Pour le problème du Mal,* op. cit., I. I, cap. II; I. III, cap. II.

Xavier Moisant — *Le problème du Mal,* Paris, 1907; *Dieu, 1'Expérience en métaphysique,* I. IV, Rivière, 1907.

CAPÍTULO VI

NATUREZA E VIDA

A. D. Sertillanges — *Saint Thomas d'Aquin,* t. II, Paris. Alcan, 1922.

J. M. Cornoldi, S. J. — *Dei principii fisico-razionali secondo S. Thommaso.* Commentario dell'opusculo *De principiis naturae,* Bologne, 1881.

J. Gardair — *Corps et âme. Essai sur la philosophie de saint Thomas,* Paris, 1895.

A. Gardeil, O. P. — *L'Evolutionnisme et les príncipes de saint Thomas d'Aquin,* em *Revue Thomiste,* III-IV, 1895-1896.

D. Nys — *Cosmologie ou Etude philosophique du monde inorganique,* Louvain, 1903, 4.ª ed. 2. vol., 1928. — *La Notion du temps,* Louvain, 1913, 3.ª ed., 1925. — *La Notion d'espace,* Bruxelles, 1922.

337

CAPÍTULO VII

A ALMA HUMANA

R. de la Bouillerie — *L'homme, sa nature, ses facultes et as fin,* segundo a doutrina de Santo Tomás de Aquino, Paris, 1880.

J. Combes — *La psychologie de saint Thomas d'Aquin,* Montpellier, 1860.

L. Fontaine — *De la sensation et de la pensée selon saint Thomas,* Louvain, 1885.

F. Gardair — *Philosophie de saint Thomas,* La nature humaine, Paris, 1896.

E. Lecoultre — *Essai sur la psychologie des actions humaines,* segundo *Les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin,* Lausanne, 1883.

A. D. Sertillanges, O. P. — *Saint Thomas d'Aquin,* T. II, cap. III e IV, Paris, Alcan, 1922.

J. M. A. Vacant — *Etudes comparées sur la philosophie de saint Thomas et sur celle de Duns Scot,* Paris, Lyon, 1891.

CAPÍTULO XIII

ATIVIDADE MORAL

A. D. Sertillanges — *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* nova edição, Paris, Alcan, 1922.

J. Gardair — *Les passions et la volonté,* Paris, 1892.

Etienne Gilson — *Les Moralistes chrétiens,* textos e comentários. Santo Tomás de Aquino, Paris, Lecoffre, 1925.

H. D. Noble, O. P. — *La Vie Morale d'après saint Thomas,* Paris, Lethielleux, 1925.

E. Janssens — *Cours de Morale générale,* Louvain, 1926.

339

ÍNDICE

CAPÍTULO I

O NOSSO FILÓSOFO

Santo Tomás vive todo inteiro na sua doutrina. — Carácter católico e humano desta doutrina. — Santo Tomás poeta abstrato. — A intenção desta obra. — O nosso modo de ver justificado pela natureza do tomismo e pelo espírito do seu autor 5

CAPÍTULO II

SER E CONHECIMENTO

A. *Objeto do conhecimento humano.* — A reflexão sobre o facto do conhecimento esclarece o problema do ser e das suas causas.
B. *Natureza do conhecimento.* — Consequências. — O idealismo moderado da doutrina tomista opõe-se ao idealismo puro e ao materialismo.
C. *Conclusões particulares* que nos traçam o plano da concepção tomista 21

340

CAPÍTULO III

DEUS

O problema da origem do ser
I *Será necessário pôr este problema? — e terá solução?*
A. A pretendida impossibilidade de demonstrar a Deus.
B. A pretendida evidência de Deus — Santo Anselmo.
II. *Que podemos nós saber de Deus?* — Unificação das cinco "vias". — Até onde é que precisamente nos levam. — A teodiceia.
III. *Que valor têm os nossos conhecimentos acerca de Deus?* — Deus é indefinível. — A Analogia meio termo entre o Agnosticismo e Simbolismo, e o Antropomorfismo 73

CAPÍTULO IV

A CRIAÇÃO

A. *Criação e "Começo".* — A ideia de criação implicará a de um começo no tempo? — Santo Tomás e Aristóteles. — O que é a criação.
B. *Eternidade ou não-Eternidade do Mundo.* — Impossibilidade de demonstrar a eternidade do mundo, em oposição à fé. — O "começo" do mundo também nunca poderá ser demonstrado; é um artigo de fé.
C. *A Criação estender-se-á ao universo na sua totalidade?* — A Matéria. — A multidão e variedade das coisas.
A Criação e o mal.
A Unidade da Criação 127

341

CAPÍTULO V

A PROVIDÊNCIA

I. O que a ideia de Providência supõe.
A. O conhecimento em Deus. — Deus conhece todas as coisas. — Conhece cada uma em particular. — Conhecimento infinito. — Conhece o futuro. — Conhece o que ainda não está determinado a ser. — O conhecimento que Deus tem das coisas é independente das coisas e causa delas.
B. A vontade em Deus. — Seu objeto. — A liberdade de Deus. — A vontade de Deus é sempre obedecida. — A omnipotência. — A vontade de Deus é justa, amorosa e misericordiosa.
II. Definição de Providência. — O que se opõe à Providência: Necessidade; Mal; Acaso e Sorte, Livre — Arbítrio. — Tentativa de conciliação 179

CAPÍTULO VI

NATUREZA E VIDA

I. *A Natureza.*
A. A Mudança. — O aspecto subjectivo da mudança.
B. A Mudança substancial. — A Forma. — A Matéria. — A Privação. Características do elemento material. — Alcance metafísico desta teoria. — O Agente. — Natureza da Acção. — Agente unívoco e não unívoco. — A geração espontânea.
C. Fins da natureza. — Natureza e Providência.
D. Determinismo e contingência.
II. *A Vida.* — Como é que a alma organiza o corpo? — Nutrição e crescimento. — Como se une a alma ao corpo. — Como morre o corpo. — A acção da alma e a conservação da energia. — Importância actual da doutrina do composto vivo 209

342

CAPÍTULO VII

A ALMA HUMANA

A. *O lugar do ser humano na criação,*
B. A inteligência — A alma incognoscível em si mesma. — Fases e condições do conhecimento intelectual. — Elaboração do universal. — Os sentidos. — O sentido comum. — A imaginação. — A memória sensitiva. — O intelecto agente. — A memória intelectual.
C. *Origem da alma humana.* — A alma e a geração. — Quando se dá a animação? — As almas sucessivas. — A alma e a hipótese evolucionista.
D. *A sobrevivência da alma* 257

343

CAPÍTULO VIII

ATIVIDADE MORAL

A. *Os fundamentos da doutrina.* — Carácter metafísico desses fundamentos.
B. *A Beatitude.* — Em que consiste na sua forma e na sua matéria — Tomismo e Aristotelismo.
C. *Os atos humanos meio da Beatitude.* — Por que via esses meios atingem o fim. — Novo contacto com Aristóteles.
D. *O Prazer e o Bem.* — Suas verdadeiras relações; seu papel na bealitude. — O prazer é um bem. — O prazer não é o primeiro bem. — Conclusões.
E. *Obrigação e Sanção.* — Como é que a moral tomista é em certo sentido uma moral sem obrigação nem sanção. — Natureza da lei moral. A autonomia. — Natureza da sanção moral. O pretenso desinteresse. — As sanções naturais e as sanções para além da morte. 299

Bibliografia 333

FINI

FINIS.